إمانويل كنت

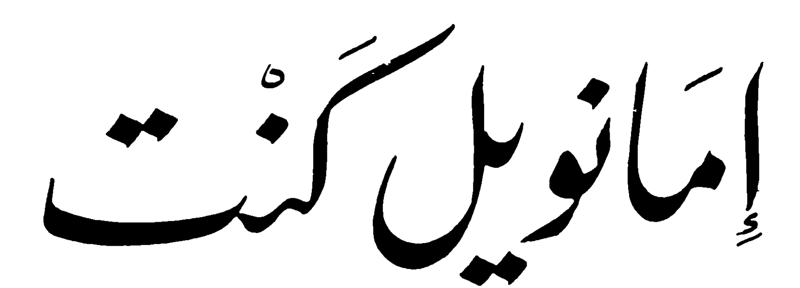
تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات

إمانويل كنت



إمانويل كنْت

*

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات

ص.ب ١٠١٩

الكويت

الطبعة الأولى
١٩٧٧

تنبيـــه

أرسطو في العصر القديم ، وكَنْت في العصر الحديث : هما قمّتا الفكر الفلسفي . وقد كرّسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً ؛ فلا أقلّ من أن نخصّ ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء .

باريس

صيف ١٩٧٦

عبد الرحمن بدوي

فهرس الكتاب

القسم الأول

حياته ومؤلفاته

القسم الثاني

فلسفته

القِسمُ الأول

حيَاتَه وَمؤلفاتَه

حيـــاته

أصدق وثيقة لدينا عن الخمسين سنة الأولى من حيـــاة كنت هي تلك التي كتبها لودفج أرنست [1] بوروفسكي إبّان حياة كنت ، وراجعها هذا فأقرّها ، وحذف منها ما رأى أن يحذف ، وإن كان الكاتب قد وضعه في تعليقات على هامش الكتاب . ومن هنا سنعتمد عليها فيما نسوقه أولاً من أخبار حياته .

ولد إمانويل كنت Immanuel Kant في مدينة كينجسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية (واليوم في روسيا !) في الثاني والعشرين من شهر أبريل ١٧٢٤ .

وكان والده ينحدر من آباء عاشوا في اسكتلندا [2] (بشمالي بريطانيا) ، واسمه كان يكتبه Cant ، ولكن ابنه استعمل الرسم Kant منذ أوائل شبابه . وكانت مهنته سرّاجاً يسكن في حارة السرّاجين في كينجسبرج . ولم يكن ذا ثقافة تذكر .

---

(١) **Ueber Immanuel Kant.** Erster Band : **Darstellung des Lebens und Characters Immanuel Kant's,** von Ludwig Ernst Borowski, königl. Preuss. Kirchenrathe. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1804. PP. 276, in — 12.

(٢) أثبت البحث الحديث أن هذه الدعوى غير صحيحة . راجع Uwe Schultz : **Kant,** S. 8. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1965.

أما والدته فكانت شديدة التدين والحماسة الدينية ، وساعدها على ذلك جو التقوى Pietismus السائد في ذلك الوسط ، مقروناً بالتمسك القوي بالمراسم والطقوس . ولذا كانت حريصة على الاستماع إلى مواعظ الدكتور فرانتس ألبرت شولتس ، وكان قسيساً ومشاركاً في الفلسفة ذا مؤلفات أطراها البعض آنذاك [1] ، ولكنه كان يحرص على المزيد من الصلوات وعلى نشر الدعوة الدينيـــة .

وفي تربية كنت كان الوالد حريصاً على بث روح الاجتهاد ، والشرف ، وخصوصاً تجنب الكذب ، بينما كانت الأم حريصة على بث روح التقوى الدينية . فنمت في نفس كنت نزعة أخلاقية متشددة ، مما سيظهر أثره في سلوكه وفي مبادىء الأخلاق التي عرضها في كتابه : « نقد العقل العملي » .

وينقل بوروفسكي عن كنت أنه سمع منه مراراً قوله : « لم أسمع أبداً — ولا مرةً واحدة — من والديّ شيئاً غير مهذّب أو غير لائق » (ص ٢٤) .

وكانت له أخوات ، وأخ واحد كان لا يزال طالباً في نفس الجامعة التي يدرّس فيها أخوه الأكبر .

ولما كان الدكتور شولتس مديراً لمعهد فريدريك Kollegium Fridericianum ولما كان لهذا المعهد من شهرة في التعليم في تلك النواحي آنذاك ، فقد كان طبيعياً أن تلحقه أمه — وهي المتحمسة لمواعظ شولتس — بهذا المعهد . فدخله كَنْت في سنة ١٧٣٢ واستمر فيه حتى سنة ١٧٤٠ ، ثم التحق بجامعة كينجسبرج في ٢٩ سبتمبر ١٧٤٠ .

في معهد فريدريك هذا درس كنت أولاً الكلاسيكيات الرومانيـــة لدى الأستاذ هيدنريش Heidenreich فحبب إليه الأدب اللاتيني ، وراح كنت يستظهر الكثير من نصوصه الشعرية والنثرية ؛ ولهذا ظل بعد ذلك طوال حياته

---

(١) Cf. Ludovici : Geschichte der Wolfschen Philosophie.

قادراً على الاستشهاد بكثير من القطع اللاتينية الشعرية والنثرية من ذاكرته . لكنه لم يظهر استعداداً للتقوى الشديدة ، كما كانت الحال بين بعض زملائه في الدراسة .

وفي الجامعة كان يحضر دروس مارتن كنوتسن — وله آنذاك مؤلفات مشهورة ، في الفلسفة والرياضيات ، وتعلق به كنت كثيراً . كما كان يحضر محاضرات تسكه Cons. R. Teske أستاذ الفيزياء ، ومحاضرات الدكتور شولتس — السابق الذكر — في علم أصول الدين Dogmatik .

ولما تخرج كنت في الجامعة ، اضطرته ظروفه المالية إلى أن يعمل معلماً خصوصياً في بعض البيوت . فبدأ ببيت واعظ ، وتلا ذلك أن صار معلماً خصوصياً لشاب من أسرة هولزن على أرنسدورف von Hülsen auf Arnsdorf كما تولى تربية كونت من أسرة كيزرلنج Kaiserling . ومهنة التدريس الخصوصي لأبناء النبلاء سنراها المهنة الأولى التي سيحترفها أقطاب الفلسفة الألمانية بعد ذلك : فشته ، وهيجل .

ولما كان يمارسها في ضياع وقصور هؤلاء النبلاء — وهي في الأرياف — فقد أفاد ذلك كنت في توفير جوّ التأمل الساجي في إطار الطبيعة الفسيحة ، وملاحظة ظواهرها .

ولما أشرف كنت على الثلاثين ، قرر أن يتفرغ للدراسة الجامعية العالية ، فحضر للماجستير Magisterwürde ، وحصل عليها في ١٢ يونيو ١٧٥٥ . ويذكر بوروفسكي (ص ٣٢) وكان حاضراً الامتحان ، جلسة المناقشة ، وما اجتمع في القاعة من عدد حافل من البارزين والعلماء ، واستمع إليه هؤلاء بحرص بالغ وهو يلقي خطبته اللاتينية التي ألقاها بعد الامتحان ؛ وكانت تدور حول مهمة الفلسفة اليسيرة والعميقة . ثم نوقشت في ٢٧ سبتمبر من نفس العام — ١٧٥٥ — وبدأ بعد ذلك محاضراته في المنطق [1] ، تبعاً لكتاب ماير

---

(١) كان مفروضاً على الأساتذة في الجامعات الألمانية أن يلقوا محاضراتهم على أساس كتب موجزة

Meier ؛ — وفي الميتافيزيقا ، أولاً تبعاً لكتاب باوميستر Baumeister ، ثم تبعاً لكتاب أصعب وأعمق من تأليف باومجارتن Baumgarten ؛ — وفي الفيزياء ، تبعاً لكتاب أبرهرد Eberhard ؛ — وفي الرياضيات ، تبعاً لكتاب فولف Wolf . وكانت قاعة محاضراته تغص دائماً بفيضٍ من الطلاب .

وإلى جانب ذلك كان يلقي محاضرات في القانون الطبيعي ، وعلم الأخلاق ، واللاهوت الطبيعي ، ثم بعد ذلك في علم الإنسان والجغرافيا الطبيعية .

ورغم نجاحه الهائل في التدريس ، فقد بقي خمس عشرة سنة مدرساً Magister ، رغم محاولات عديدة ليكون أستاذاً : فبعد وفاة أستاذه كنوتسن في ابريل ١٧٥٦ حاول أن يظفر بمنصبه أستاذاً مساعداً للفلسفة ، فلم ينجح في ذلك . وفي ديسمبر ١٧٥٨ توفي أستاذ المنطق والفلسفة ، وأراد شولتس — المذكور مراراً من قبل — أن يتولى كنت هذا المنصب فاستدعاه إلى غرفته وجابهه بالسؤال : « هل تخاف الله حقاً في قلبك ؟ » Fürchten Sie auch Gott von Herzen ؟ ووعده بمساعدته على الحصول على هذا

معينة Kompendien ألفها غيرهم ، بدلا من أن يملوا محاضرات من عندهم على الطلاب . وحتى الوزير الحر النزعة زولتس أكد هذا الأمر في منشور أرسله في سنة ١٧٧٨ إلى أساتذة كلية الآداب في جامعة كينجسبرج ، فقال : « إن أسوأ موجز Kompendium هو قطعاً أحسن من عدم وجود موجز ، وفي وسع الأساتذة ، إذا كانوا ذوي علم واسع ، أن يصححوا مؤلفي (هذه الموجزات) بالقدر الذي يستطيعون ، أما المحاضرة بالإملاء فيجب إلغاؤها قطعاً » . والموجزات التي اعتمدها كنت أساساً لإلقاء محاضراته هي :

(أ) في المنطق — Meier : **Vernunftlehre**

(ب) في القانون الطبيعي — Achenwall : **Jus naturale**

(ج) في الميتافيزيقا والأخلاق — Baumgarten (1714 - 62) :

a) **Metaphysica.** Halle 1739 (7e éd. : 1779)

b) **Ethika Philosophica,** Halle, 1740.

وماير Meier كان شديد الحماسة لفلسفة فولف Wolff . وله كتاب عن حياة بومجارتن Meiër : Baumgarten's Leben, 1763.

الكرسي ، وطلب منه التقدم للحصول عليه . لكن الدكتور بوك Buck هو الذي ظفر به ، لأن كنت – على حسب رأي بوروفسكي (ص ٣٦) لم يكن له من يرعاه من أصحاب السلطان ، ولم يتصل بأولياء الأمر في برلين ، ولم يُهْدِ كتبه لواحد من هؤلاء، ورأى أن الطرق الملتوية لا تليق به؛ « ولهذا بقي هادئاً في مكانه يواصل إلقاء محاضراته وتأليف كتبه » (ص ٣٦) . وخلا منصب أستاذ فن الشعر في سنة ١٧٦٤ بوفاة الأستاذ بوك Buck ، ولكن كنت رأى أن ذلك ليس من اختصاصه ، رغم إغراء البعض له بالمساعدة على الظفر به ؛ غير أنه قَبِلَ أن يتولى منصب ملاحظ ثان في المكتبة الملكية،في فبراير ١٧٦٦ ، وتناول مرتباً ثابتاً – وإن كان ضئيلاً – في ذلك ؛ لكنه ما لبث أن استقال من هذا العمل في سنة ١٧٧٢ لأنه كان يشتت عليه ذهنه وتأملاته ، كما ثقل عليه التعامل مع المترددين على المكتبة ، لعدم توافر الرغبة في العلم لديهم .

وفي سنة ١٧٧٠ خلا كرسي الرياضيات ، فعيّن فيه الدكتور بوك Buck الذي كان مدرساً للمنطق والميتافيزيقا ؛ وتولى كنت كرسي المنطق والميتافيزيقا بدلاً منه ، وذلك في ٣١ مارس سنة ١٧٧٠ .

وفي سنة ١٧٨٠ أصبح كنت عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي – Der akademiische senat

وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين ، وقد سبق لها أن نوهت بكتابه : « رسالة في البيّنة في العلوم الميتافيزيقية » ومنحته الجائزة الثانية das Accessit في سنة ١٧٦٣ .

وهكذا أصبح كنت أستاذاً في جامعة بلده كينجسبرج ابتداء من ٣١ مارس ١٧٧٠ . وبسبب ذلك ، ولتعلقه الشديد جداً ببلده ، رفض سائر الدعوات ليكون أستاذاً في جامعات أخرى ، هي : يينا ، ارلنجن ، متاو Mitau ، وهلّه Halle التي دعته عدة مرات . يقول في ذلك بوروفسكي : « لقد أحب وطنه وتعلق به كل التعلق ؛ ورأى أنه كي يفيد ويعمل الأفضل

بكتاباته ، فإنه يستطيع أن يفعل ذلك هاهنا كما في أي مكان آخر ؛ ولما كنا نود أن يكون بيننا ، فقد ود هو أيضاً أن يظل معنا » (ص ٣٨) .

وكانت عمادة كلية الآداب بالتناوب ، فكان يتولاها حين يأتي دوره .

وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٧٨٦ صار مديراً للجامعة ، وهو منصب ألقى عليه أعباء كثيرة وسبب في تشتيت عمله العلمي ، وأغرقه في إجراءات صغيرة . ولكنه مع ذلك قام بأعبائه بمهابة وأثنى عليه كل أولئك الذين سعوا إليه في أمور الجامعة .

وكانت مدة المدير عامين ، فتولى هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٧٨٨ .

وارتفع بذلك راتبه حتى صار مجموع ما يتقاضاه في العام ٧٢٠ تالر في المتوسط .

لكن حين جاء دوره ليكون مديراً مرة ثالثة في سنة ١٧٩٦ رفض توليها وكتب إلى المدير الزنر Elsner في ١٧٩٦/٢/٢٦ يقول : « إن ضعفي بسبب شيخوختي يضطرني إلى أن أعلن عجزي عن القيام بهذه المهمة » .

أما منصب عمادة كلية الآداب فقد تولاه كلما أتى الدور عليه : فتولاه لأول مرة كما قلنا في صيف سنة ١٧٧٦ ، وتولاه بعد ذلك أربع مرات حتى صيف سنة ١٧٩١ ، فكانت جملة مرات توليه العمادة خمس مرات .

وطوال هذا كله ظل كنت أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا حتى ٢٣ يوليو سنة ١٧٩٦ حين ألقى آخر محاضرة له ، وكانت في المنطق .

وفي ١٤ يونيو ١٧٩٧ أقام الطلاب احتفالاً بمناسبة تركه التدريس ، فالتأم منهم موكب كبير ، مصحوب بفرقة موسيقية ، وسار الموكب حتى منزل كنت وقدموا إليه قصيدة من ستة مقاطع ينعتونه فيها بأنه « أكبر عقل على الأرض » وأنه تفوق كثيراً على أفلاطون ونيوتن . ومن بين ما ورد فيها :

« أمضيت أكثر من ثمانية عشر ألف يوم
أستاذاً حافلاً بالمجد
ورغم ذلك فإن عقلك يتطلع
– حافلاً بالشباب – في قداسة الحقيقة العليا
ويضيء أشد الأمور ظلاماً بوضوح ساطع
رغم تداعي غشائه الهزيل ».

لكن كنت – رغم توقفه عن إلقاء المحاضرات وتخليه طوعاً عن منصب العميد والمدير – لم يشأ أن يحال إلى التقاعد ، كما حاول خصومه أن يفعلوا به في سنة ٩٨/١٧٩٧ . ولما كان كنت لم يعد يحضر جلسات مجلس الجامعة منذ ١٧٩٥ ، فقد انتهز أحد أساتذة كلية الحقوق وهو هولتسهاور Holtzhauer ، وكان أميناً للجامعة Universitätskanzler ، انتهز فرصة أن كان متسجر Metzger مديراً للجامعة ، وكان خصماً لدوداً لكنت – فطلب أن يشغل عضوية كنت في المجلس شخص مساعد Adjunto . فاحتج كنت على ذلك قائلاً : « إن اقتراح هولتسهاور غير صحيح في معلوماته ، ومتناقض في خطته ، ومهين في ادعائه » . ورفضت الوزارة البروسية هذا الاقتراح الخسيس في نواياه ، الضار بالمصلحة الجامعية ، وقالت في ردها إن كنت قد خدم الجامعة عدة سنوات وأضفى عليها من المجد وأسدى لها من الخدمات ، ما ينبغي معه أن يبقى في خدمة الجامعة طالما سمحت له قواه بذلك ، وطالما لم يطلب هو نفسه إنهاء خدمته.

وكانت هذه صفعة عادلة لمدير الجامعة وأستاذ الحقوق ، وحسنة جليلة تذكر للوزارة البروسية بالتقدير . وماذا يذكر التاريخ لمتسجر هذا وصنيعته هولتسهاور غير الخزي والعار ! وهكذا دائماً أمر الحقراء والجاهلين حينما يتطاولون على أعلام الفكر الإنساني !

وفقط في ١٤ نوفمبر ١٨٠١ قدم كنت طلب استعفاءه من مجلس الجامعة ، وذلك في رسالة كتبها إلى مدير الجامعة وأمينها ومجلسها ، ووفق على طلبه في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٠١ . وكانت هذه الرسالة غير رسالة رسمية كتبها كنت .

مؤلفـــاته

ذكر له بوروفسكي (ص ٤٤ — ٧٨) المؤلفات التالية :

١ — في سنة ١٧٤٦ :

Gedanken von der wahren schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andre Mathematiker in dieser Streitsache bedienet haben; nebst einigen vorhergehender Betrachtungen, welche die Kräfte der Körper überhaupt betreffen.

(Königsberg bei Dorn gadruckt. 240 S. in gr. Oktavo), mit 2 Kupfertafeln.

« أفكار عن تقدير القوى الحيّة وتقديم البراهين الّتي استخدمها السيد فون ليبنتس ورياضيون آخرون في هذه المشكلة ؛ تسبقها تأملات تتعلق بقوى الأجسام عامّةً » .

٢ — في سنة ١٧٥٤ :

Untersuchung der Frage, welche von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise fuï das jetzlaufende Jahr aufgegeben worden.

(in Frag und Anzeigungs — Nachrichten 1754, num. 23, 24)

« بحث في السؤال الذي وضعته الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين لنيل جائزة عن السنة الجارية » .

وكان السؤال هو : « هل الأرض في دورانها حول محورها ، مما ينجم عنه توالي الليل والنهار ، قد عانت تغيراً منذ زمان نشأتها — وماذا عسى أن تكون أسباب ذلك ، وإلى أي شيء يستند في بيان هذه الأسباب ؟ »

٣ – في سنة ١٧٥٤ أيضاً :

Die Frage : Ob die Erde veralte ? Physikalisch erwogen.
(in Intelligenzblättern. 1754, num. 32 - 37).

« السؤال : هل الأرض تشيخ ؟ بحث فزيائي » .

٤ – في سنة ١٧٥٥ :

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der verfassung dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newotoneschen Grundsätzen abgehandelt.
(Königsberg, bei Petersen. 200 S. in Oktavo).

« التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها ، أو بحث في تركيب بناء العالم كله وأصله الميكانيكي ، وفقاً لمبادیء نيوتن » .

٥ – سنة ١٧٥٥ أيضاً :

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.
(Königsberg, bei Hartung gedruckt. 40 Seiten in Quarto).

« إيضاح جديد للمبادیء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية »
وقد ناقش هذه الرسالة في ٢٧ سبتمبر ١٧٥٥ .

٦ – سنة ١٧٥٦ :

Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des Jahr 1755 einen grossen Teil der Erde erschüttert hat.
(Königsberg, verlegt bei Hartung. 40 S. in Quarto).

« تاريخ ووصف طبيعي للأحداث العجيبة لزلزال الأرض الذي وقع عند نهاية سنة ١٧٥٥ » .

٧ – سنة ١٧٥٦ أيضاً :

Fortgesetzte Betrachtungen der seit einiger Zeit Wahrgenommenen Erderschütterungen, in das hiesige Publikum (durch die Intelligenz — Blätter Jahrgang 1756. Num. 15 und 16.) zu geben.

« مواصلة التأملات في اهتزازات الأرض المدركة منذ بعض الوقت ،

مقدّمة إلى الجمهور هنا (خلال « صحائف الفكر » ، سنة ١٧٥٦ ، عدد ١٥ ، ١٦) » .

٨ — سنة ١٧٥٦ أيضاً :

Monadologia physica seu Metaphysicae cum Geometria junctae usus in philosophia naturali; specimen primum.

(Königsberg, gedruckt bei Hartung, 16 S. in Quarto).

« المونادولوجيا الفزيائية أو استخدام الميتافيزيقا مع الهندسة في الفلسفة الطبيعية : النموذج الأول » .

غير أنه لم يصدر نموذجاً ثانياً .

٩ — في سنة ١٧٥٦ أيضاً :

Ammekungen zur Erläuterung der Theorie der Winde; ein Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen.

(Königsberg bei Hartung, in Quarto).

« ملاحظات لتفسير نظرية الرياح ؛ برنامج إعلان عن محاضراته » .

١٠ — في سنة ١٧٥٧ :

Entwurf und Ankündigung eines Kollegli der physichen Geographie, nebst einer angehängten Betrachtung : Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht sein, weil sie über ein grosses Meer streichen ?

(Königsberg, bei Driest gedruckt, 8 S. in Quarto).

« مشروع واعلان عن محاضرات في الجغرافيا الطبيعية ، مع تأمل ملحق حول : هل الرياح الغربية رطبة في مناطقنا لأنها تمتد على بحر كبير ؟ »

١١ — في سنة ١٧٥٨ :

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft; eine Ankündigung der Vorlesungen.

(Königsberg bei Driest, 8 S. in Quarto).

« تصور جديد للحركة والسكون والنتائج المترتبة عليه في الأسس الأولية « لعلم الطبيعة » . اعلان عن المحاضرات » .

١٢ — في سنة ١٧٥٩ :

Betrachtungen über den Optimismus, womit zugleich die vorlesungen angezeigt werden.

(Königsberg, bei Driest gedruckt; 1 Bogen in Quarto).

« تأملات في النزعة إلى التفاؤل ، واعلان عن المحاضرات » .

فيه يعرض كنت رأيه في كتاب بعنوان de mundo non optimo (ليس العالم أحسن ما في الإمكان) تأليف M. Weymann .

١٣ — في سنة ١٧٦٠ :

Gedanken bei dem frühzeitigen Absterben des Herrn Joh. Friedrich von Funk, in einem Sendschreiben an dessen Mutter.

(Königsberg, bei Driest gedrucht, 1 Quartbogen).

« خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريدرش فون فونك ، في رسالة إلى أمه » .

١٤ — في سنة ١٧٦٢ :

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.

(Königsberg, bei Kantern verlegt, 35 S. in Oktavo).

« بيان ما في أشكال القياس الأربعة من حذلقة » .

١٥ — في سنة ١٧٦٣ :

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in der Weltweisheit einzuführen.

(Königsberg, in Kanterschen Verlag, 72 Oxtavseiten).

« محاولة لإدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة الدنيوية » .

١٦ — في سنة ١٧٦٣ أيضاً :

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

(Königsberg, bei Kantern, 205 S. ın Oktavo).

« البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله » .

١٧ — في سنة ١٧٦٤ :

Raisonnement über einen Abentheurer Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki.

(in : königsb. gelehrten und polit. Zeitungen. Jahrgang 1764. Num. 3).

« خواطر عن المغامر : يان پفليكوفتش ايدو موزيرسكش كمبرنسكي » .

خواطر عن ممسوس نصف مجنون جمع حوله حشداً من الناس كانوا يحيطون به في موكب أينما سار في كينجسبرج وما حولها ، وكان دائماً يستشهد بعبارات من الكتاب المقدس ، خصوصاً من أسفار الأنبياء .

وقد أعاد بوروفسكي نشر هذه الرسالة في الملحق الأول من ملاحق كتابه المذكور (ص ٢٠٦ — ٢١٠) .

١٨ — في سنة ١٧٦٤ أيضاً :

Versuch über die Krankheiten des Kopfs.
in gel. und polit. Zeit. Jahrgang 1764. Num. 4 - 8).

« بحث في أمراض الرأس » .

١٩ — في سنة ١٧٦٤ أيضاً :

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

(Königsberg, bei Kantern. 110 Octavseiten. Zweite Aufl. Riga, bei Hartknoch. 1791. Octav).

« تأملات في الشعور بالجميل والجليل » .

٢٠ — في سنة ١٧٦٤ أيضاً :

Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, welche bei der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1763 das Accessit erhalten hat.

(طبعت ملحقاً بكتاب جائزة مندلزون ، الذي طبع في برلين سنة ١٧٦٤)

« مقالة في البيّنة في العلوم الميتافيزيقية ، نالت القُرْب Accessit [١] من الجائزة » .

(١) أي اقتربت من الجائزة ولم تنلها ، والذي نالها هو مندلزون .

٢١ — في سنة ١٧٦٥ :

Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen in Winterhalbenj-ahre 1765 - 1766.

(Königsberg, bei Kantern. 1 Oktavbogen).

« إعلان عن تنظيم محاضرات الفصل الشتوي الدراسي لعام ١٧٦٥ — ١٧٦٦) ، وفي هذا الاعلان يتحدث كنت عن آرائه في التعليم الجامعي والتعليم العـــــام .

٢٢ — سنة ١٧٦٦ :

Traüme eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.
(Königsberg, bei Kantern. 128 Oktavseiten, neue Aufl. in Riga).

« أحلام رائي أشباح مفسّرة بأحلام الميتافيزيقا » . استرعى انتباه كنت ما شاع بين الناس آنذاك من أن سويدنبرج كان يحادث الأشباح والأرواح . وفي هذا الكتاب يدلي كنت برأيه في هذا الموضوع ، وينتهز هذه المناسبة لتحديد مهمة الميتافيزيقا ، فيقرر أنها علم حدود العقل الانساني .

٢٣ — في سنة ١٧٦٨ :

Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum.
(in **Intelligenz Blättern,** Jahrgang 1768. Num. 6 - 8).

« في السبب الأول للفصل بين المناطق في المكان » .

٢٤ — في سنة ١٧٧٠ :

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et Principiis.
(Königsberg, bei Hartung, 38 S. in Quarto).

« في صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول » .

٢٥ — في سنة ١٧٧٥ :

Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung seiner Vorlesungen im Sommerhalbenjahre.

(Königsberg, bei Hartung, 12 Quartseiten).

« في مختلف أجناس الناس ، اعلان عن محاضرات الفصل الدراسي الصيفي » .

٢٦ — في سنة ١٧٨١ :

Briefwechsel mit Lambert. Abgedruckt in dem von — Bernoulli herausgegebenen Briefwechsel Lamberts mit deutschen Gelehrten. (Band I. S. 333 - 368).

٢٧ — في سنة ١٧٨١ أيضاً :

Critik der reinen Vernunft.

(Riga, bei Hartknoch, in gr. Okt. 2 Alph. 9 Bogen, dann die zweite hin und wieder verbesserte, mit einer neuen Vorrede versehene Auflage, 1787; die dritte, die ein unveränderter abdruck der zweiten ist, 1790).

« نقد العقل المحض » .

٢٨ — في سنة ١٧٨٣ :

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

(Riga, bei Hartknoch, gr. Oktav).

« مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تتجلّى علماً » .

٢٩ — في سنة ١٧٨٤ :

Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urteilen.

(in **Berlinische Monatsschrift,** November 1784).

« تأملات في أساس القوى والمناهج التي يستطيع العقل استخدامها » .

٣٠ — في سنة ١٧٨٤ أيضاً :

Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgërlicher Absicht.

(in **Berlinische Montasschrift,** November 1784).

« أفكار في التاريخ العام بالمعنى العالمي » .

٣١ — في سنة ١٧٨٤ أيضاً :

Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?

(in **Berlinische Montasschrift,** December 1784).

« جواب عن السؤال التالي : ما معنى نزعة التنوير ؟ » .

٣٢ — في سنة ١٨٨٥ :

Ueber die Vulkane im Monde.
(in **Berlinische Mont.,** März 1885).

« البراكين في القمر » .

٣٣ — في سنة ١٨٨٥ أيضاً :

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.
(ibidem, May 1885).

« في تزوير الكتب » .
أي في إعادة طبع الكتب عن طريق غير قانوني .

٣٤ — في سنة ١٧٨٥ أيضاً :

Die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace.
(Riga, bei Hartknoch, gr. Okt.)

« تحديد معنى الجنس البشري » .

٣٥ — في سنة ١٧٨٥ أيضاً :

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
(Riga, bei Hartknoch, gr. Okt.)

« تأسيس ميتافيزيقا الآيين » .

٣٦ — في سنة ١٧٨٦ :

Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte.
(in Berlinische Monatsschrift, Januar 1786).

« البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية » .

٣٧ — في سنة ١٧٨٦ أيضاً :

Was heisst im Denken sich orientieren ?
(ibidem, Oktober 1786).

« ما معنى التوجّه في التفكير ؟ »

٣٨ — في سنة ١٧٨٦ أيضاً :

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.
(Riga, bei Hartknoch, gr. Oktav. Zweite Aufl. 1789).

« الأسس الأولى الميتافيزيقية للعلم » .

٣٩ — في سنة ١٧٨٧ :

Critik der Praktischen Vernunft.
(Riga, bei Hartkonch. gr. Okt.)

« نقد العقل العملي » .

٤٠ — في سنة ١٧٨٧ أيضاً :

Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien.
(in **Deutsche Merkur,** Jan. u. Febr. 1787).

« في استخدام المبادىء الغائية » .

٤١ — في سنة ١٧٩٠ :

Critik der Urtheilskraft.
(Berlin und Libau, bei Lagarde u. Friedrich, in gr. Okt.)

« نقد مَلَكة الحكم » .

٤٢ — في سنة ١٧٩٠ أيضاً :

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.
(Königsberg, bei Nicolovius, gr. Okt.)

« حول اكتشاف مفاده أن كل نقد جديد للعقل المحض ينبغي بالضرورة أن يتم بواسطة نقد أقدم » .

رسالة كتبها ضد أبرهرد Eberhard الذي ظن أن ليبنتس قد شق نفس الطريق الذي ادعى كنت أنه أول من شقه ، ومن هنا راح يورد حشداً من الآراء السابقة على ظهور « نقد العقل » لكنت ، زاعماً أنها قامت بما أراد هذا الأخير القيام به .

٤٣ — في سنة ١٧٩٠ أيضاً :

Ueber die jetzt überhand nehmende Schwärmerei und die Mittel, diesem Uebel abzuhelfen.

(ın der Schrift : **Cagliostro,** inserirt).

« التهاويل المتزايدة جداً الآن ، والوسائل لدرء هذا الداء » .

٤٤ — في سنة ١٧٩١ :

Authentischer Auszug aus Kant's allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels, (beigefügt den vom Pf. Sommer übersetzten Herschelschen Abhandlungen über den Bandes Himmels.

(Königsberg, bei Nicolovius, gr. Okt.)

« ملخص صحيح منتزع من كتاب كنت : « التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها » .

كلّف كنت م . جنزيشن M. Gensichen عمل هذا الملخص ، وأضاف إليه كنت نفسه بعض التصحيحات .

٤٥ — في سنة ١٧٩١ أيضاً :

Ueber die Möglichkeit einer Theodicee oder über das Missglücken aller bisherigen Philosophischen Versuche hierin.

(Berlinische Menataschrift, September, 1791).

« في إمكان العناية الإلهية Theodicee أو في إخفاق كل المحاولات الفلسفية الخاصة بهذا الموضوع » [(١)].

٤٦ — في سنة ١٧٩٢ :

Vom radikalen Bösen.

(ibidem, April, 1792).

« في الشرّ الأصلي » .

وفي ١٤ يونيو ١٧٩٢ صدر قرار من الرقيب بعدم استمرار هذه المقالة .

---

(١) إلى هنا انتهى ما ذكره بوروفسكي .

٤٧ — في سنة ١٧٩٣ :

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
2. Aufl. 1794.

« الدين في حدود العقل فقط » .

٤٨ — في سنة ١٧٩٣ أيضاً :

Ueber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, stimmt aber nicht für die Praxis.
(in **Berl. Monats.,** September 1793).

٤٩ — في سنة ١٧٩٤ :

Etwas vom Einfluss des Mondes auf die Witterung.
(ibidem, Mai 1794).

« شيء عن تأثير القمر في الجو (الطقس) » .

٥٠ — سنة ١٧٩٤ أيضاً :

Das Ende aller Dinge.
(Berl. Mont.)

« نهاية كل الأشياء » .

٥١ — يونيو سنة ١٧٩٤ إلى مارس ١٧٩٥ .

رسائل متبادلة بينه وبين شلر Schiller .

٥٢ — في سنة ١٧٩٥ :

Zum ewigen Frieden.
(1. Aufl. 1795; 2. Aufl. 1796)

« نحو السلام الدائم » .

٥٣ — في سنة ١٧٩٦ :

Von einem neuerdings erbobenen vornehmen Ton in der Philosophie
(in **Berl. Mon.,** Mai 1796).

« عن نغمة ارتفعت حديثاً في الفلسفة » .

٥٤ — في سنة ١٧٩٦ أيضاً :

Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits.

(in **Berl. Mon.,** Oktober 1796).

« تسوية نزاع رياضي قائم على سوء فهم » .

٥٥ — في سنة ١٧٩٧ :

Metaphysiche Anfaugsgründe der Rechtslehre.

« الأسس الأولية الميتافيزيقية لنظرية القانون » .

٥٦ — في سنة ١٧٩٧ أيضاً :

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

« إعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم في الفلسفة » .

٥٦ — في سنة ١٧٩٧ أيضاً :

Metaphysische Anfaugsgründe der Tugendlehre.

« الأسس الأولية الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة » .

٥٧ — في سنة ١٧٩٧ أيضاً :

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen.
(in Berl. Blätter, juli, 1797).

« في الحق المزعوم للكذب لدوافع من حب الإنسانية » .

٥٨ — في سنة ١٧٩٨ :

Der Streit der Fakultäten.

« التنازع بين الكليات الجامعية » .

٥٩ — في سنة ١٧٩٨ أيضاً :

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

« علم الإنسان من الناحية العملية » .

٦٠ — في سنة ١٧٩٨ أيضاً :

Ueber die Buchmacherei (Zwei Briefe an F. Nicolai).

« في صنع الكتب » (رسالتان إلى ف . نيكولاي) .

٦١ — في سنة ١٨٠٠ :

Logik, herausgeg. von Jäsche.

محاضرات كنت في « المنطق » نشرها ييشه .

٦٢ — في سنة ١٨٠٢ :

Physische Geographie, herausg. von Rink.

محاضرات كنت في « الجغرافيا الطبيعية » ، نشرها رِنْك .

٦٣ — في سنة ١٨٠٣ :

Pädagogik, herausg. von Rink.

محاضرات كنت في « التربية » نشرها رِنْك .

٦٤ — في سنة ١٨٠٤ :

Kants Preisschrift : **Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf** (geschrieben 1790), herausg. von Rink.

« حول تقدم الميتافيزيقا من عهد ليبنتس وفولف » كتبه كنت سنة ١٧٩٠ وحصل به على جائزة ونشرة رِنْك .

أخريات حياته ووفاته

لكن كنت ، وقد قارب الثمانين ، أخذ يشعر بوطأة الشيخوخة . فهو يقول في آخر رسالة باقية لنا ، وقد كتبها إلى خطّيب بنت أخيه ، القسيس كارل كرستوف شون Schoen ، بتاريخ ٢٨ أبريل ١٨٠٢ : « قواي تتناقص يوماً بعد يوم ، وعضلاتي ترتنّح ، ورغم أني لم أمرض مرضاً حقيقياً أبداً ، ولا أخشى بعدُ أي مرض ، فقد بقيت داخل بيتي منذ عامين ، وإني لأواجه كل تغير يطرأ عليّ بشجاعة » .

صحيح أنه يبالغ حين يقول : « منذ عامين » لأنه في يوليو ١٨٠٢ قام برحلة إلى بيت صيفي على مسافة نصف ساعة من مدينة كينجسبرج يملكه فازينسكي ، وكانت هذه الرحلة بصحبة هذا الأخير والأستاذ هاسّه Hasse ، وشعر فيها كنت بأنه استرد شبابه ، واستمتع بالرحلة وبأنه قد شاهد من جديد أبراج المدينة وأبنيتها العامة ، وشرب فنجان قهوة وبعض فناجين من الشاي الخفيف ودخن نصف غليون من الطباق . ونام الليلة التالية نوماً أفضل .

وقبل دخول الشتاء خرج من بيته عدة مرات . لكنه في شتاء ١٨٠٣ راح يشعر بآلام في المعدة ، وفي أواخر الشتاء ضايقته الأحلام الثقيلة المزعجة . وشهيته للطعام ، وكانت قوية في الغداء ، بدأت تضعف . وشعر بتعب الحياة ، راح ينتظر مجيء الربيع بصبر نافذ ، وعودة حشرة عشب كانت تغني عند ونافذته . ولما لم تظهر هذه الحشرة في ذلك الربيع – ربيع سنة ١٨٠٣ – صاح غاضباً : « لم يأت طائري الصغير ! » وكأنه خشي ألاّ يحيا ربيعاً آخر .

وفي ٢٢ أبريل سنة ١٨٠٣ احتفل بعيد ميلاده الأخير – أعني التاسع والسبعين – في جماعة ضمت أصدقاء مائدته . وفي الصيف زادت آلام معدته ، ولم يخرج من منزله إلاّ لنزهات قصيرة قليلة إلى بيت فازينسكي الصيفي وإلى حديقة هاسّه .

ويروي لنا تلميذه ر . ب . يخمن R.B. Jachmann الذي زاره لآخر مرة

في أول أغسطس سنة ١٨٠٣ أنه شاهد عجوزاً محنيّ القامة ، فعانقه يخمن وقبله ، ولكن كنت لم يتعرفه فوراً ، وكان قد غاب عنه منذ مدة طويلة . ولما حادثه وجده لا يكاد يتمّ بعض الجمل القصيرة ، وكانت أخته تجلس وراء كرسيّه تكمل بعض هذه الجمل ، فيقوم كنت بعد ذلك بإتمامها .

ورينهولد برنهرد يخمن Jachmann هو المصدر الثاني الحقيقي لمعرفتنا بكنت ، وخير مصادر حياته عن فترة الثمانينات من حياة كنت (١٧٨٠ — ١٧٩٠) : وقد كان تلميذاً له وسكرتيراً . وله كتاب بعنوان : « أمانويل كنت موصوفاً في رسائل إلى صديق » [١] .

أما المصدر الثالث فهو : « أمانويل كنت في سنوات حياته الأخيرة » ، تأليف فازينسكي [٢] . وقد كان تلميذاً لكنت في السبعينات (١٧٧٠ — ١٧٨٠) وصار يعتمد عليه في السنوات الأخيرة من عمره . وهو الذي طلب إلى أخت كنت Frau Barbara Theurin ، وكانت تصغر أخاها بسبع سنوات ونصف فقط لكنها كانت مع ذلك قويّة البنية — طلب إليها أن تقيم في بيت أخيها للعناية به ، وكانت هي أرملة منذ سنوات طويلة بعد زواج قصير مع أحد العمال ، وكانت تعيش — على نفقة كنت — في مستشفى سان جورج ، كما كانت تتلقى منه معونة مالية .

وفي بداية آخر خريف عاشه (سنة ١٨٠٣) ضعف بصر عينه اليمنى ، بعد أن فقد بصر عينه اليسرى منذ عدة سنوات . وبعد أن كان يستطيع قراءة

---

(١) **Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund,** von Reinhold Bernhard Jachmann. 220 Seiten. Königsberg, 1804, Verlag Friedrich Nicolovius.

(٢) **Immanuel Kant in seinen letzten Lebenjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und seines häuslichen Lebens aus dem täglicher Umgang mit ihm,** von E.A. Ch. Wasianski. 224 Seiten. Königsberg, Verlag Friedrich Nicolovius. 1804.

الحروف الصغيرة جداً بعينه اليمنى تلك قبل ذلك وبدون نظارة ، فإنه لم يعد يستطيع القراءة ولا الكتابة منذ بداية خريف سنة ١٨٠٣ .

وكما كتب فازينسكي (ص ١٥٩) : « لا يكاد كنت يستطيع أن يخطو خطوة ، حتى مع المساندة والتوجيه ، ولا يكاد يستطيع الجلوس ، ولا الكلام بكلام مفهوم ، إلى حدّ أنه يخيل إلى المرء أنه لن يستمر في البقاء ، وأن هذا اليوم هو الأخير من عمره ... ومع ذلك كانت روحه العظيمة تكافح أحياناً ببسالة » .

ولكنه في ٨ أكتوبر سنة ١٨٠٣ مرض مرضاً حقيقياً لأول مرة في حياته . فقد أصيب بنوبة قلبية نتيجة إفراط في الأكل من طعامه المحبب وهو الجبن الإنجليزي . لكنه أفاق بعد ساعة من غيبوبته ، ولزم الفراش أربعة أيام فقط ، واستعاد الطعام على المائدة مع زائريه المعتادَيْن ، غير أنه لم يستعد صفاءه السابق .

لا ، لم تكن الأشهر الأخيرة من حياته غير موت بطيء طويل . فلم يعد يستطيع حتى كتابة اسمه في ديسمبر ١٨٠٣ ، وكان تلميذه المخلص فازينسكي يناوله الطعام بالملعقة . وازداد ضعف حواسه ، ولم يعد يستسيغ الطعام ، وسمعه الذي كان دائماً قوياً بدأ يضعف ، وصوته لم يعد يسمع إلا من قريب جداً . وصار يصعب عليه التعبير عما يريد ، والفهم لما يسمع . وفي الأسبوعين الأخيرين من حياته أصبح لا يعرف من يحيطون به : أولاً أخته ، ثم فازينسكي ، وأخيراً خادمه .

وفي ٣ فبراير ١٨٠٤ صار في حكم المعدوم . في ذلك اليوم زاره طبيبه إلزنر ، الأستاذ في كلية الطب ومدير الجامعة آنذاك . وحاول كنت بكلمات لم يفهمها غير فازينسكي ، أن يعبّر لالزنر عن شكره على زيارته إياه رغم مشاغله العديدة ، ولم يشأ أن يجلس حتى جلس الطبيب ، وقال : « إن الشعور بالانسانية لم يتركني بَعْد » .

وظل التلميذ والصديق الشديد الوفاء فازينسكي معه حتى الليلة الأخيرة ،

ليلة ١٢/١١ فبراير ، يناوله خليطاً من الخمر والماء والسكر ليطفىء عطشه ، حتى همس قائلاً : « هذا حسن » Es ist gut ، وكانت هذه آخر كلمات تفوه بها .

وفي صباح الثاني عشر من فبراير سنة ١٨٠٤ كاد النبض أن يتوقف ، وأغلق عينيه في الساعة العاشرة ، وفي الحادية عشرة صباحاً لفظ نفسه الأخير . «وكان موته توقفاً للحياة ، لا فعلاً عنيفاً للطبيعة » كما وصفه فازينسكي (ص ٢١٧) .

وأعلنت الصحف عن وفاته في اليوم التالي (٢/١٣) ، كما نشرت في ١٦ و ٢٠ فبراير إعلان وفاته بتوقيع منفّذ وصيته ، تلميذه المحلف فازينسكي هكذا : « في ١٢ فبراير في الساعة الحادية عشرة عند الظهر توفي السيد الأستاذ أمانويل كنت ، عن عمر يبلغ التاسعة والسبعين وعشرة شهور ، دون مرض سابق ، بل عن ضعف الشيخوخة . فباسم أقاربه الحاضرين والغائبين يعلن عن هذه الوفاة إلى أصدقائه الخ » .

وفي الأيام التالية بدأت الوفود — من علية القوم وصغارهم — تتوالى على بيت كنت في شارع الأميرة ، ليودعوا هذا الفيلسوف العظيم ويلقوا على جثمانه المسجّى النظرة الأخيرة . وأخذ الأستاذ كنور Knorr قالباً لرأسه من الجبس ، وفحص الأستاذ كلش Kelch جمجمته وفقاً لطريقة جَلّ Gall .

وبقي جثمانه مسجّى ١٦ يوماً . وتم دفنه في يوم ٢٨ فبراير ، في احتفال مهيـــــب .

لكن رفات كنت لم ينعم بالهدوء . فبعد أن دفن في « قبو الأساتذة » في مقبرة الجامعة دون أية مراسم دينية ، في يوم ٢٨ فبراير ١٨٠٤ ، نقل رفاته في سنة ١٨٠٩ إلى الجناح الشرقي من « رواق كَنْت » Stoa Kantiana وهو اسم القاعة الخاصة بالأساتذة والطلاب التي تحولت إليها مقبرة (قبو) الأساتذة ؛ ووضع على قبره تمثال نصفي صنعه هاجمن Hagemann .

وفي القاعة الكبرى للجامعة وضع في سنة ١٨٤٢ تمثال من البرنز لكنت جالساً ، وكان هدية من وزارة التعليم ، ومن صنع أحد تلاميذ راوخ [١] . ثم إن راوخ نفسه صنع لكنت تمثالاً يوضع في أحد الميادين في كينجسبرج ، وقام بصبه جلادنبك H. Gladenbeck . ولكن التمثال نصب في سنة ١٨٦٢ بعد وفاة صانعه راوخ في سنة ١٨٥٧ . وهذا التمثال من البرنز نصب في سنة ١٨٦٢ بالقرب من بيت كنت في كينجسبرج ، ثم نقل بعد ذلك في سنة ١٨٨٤ إلى ميدان الاستعراض Paradeplatz أمام جامعة كينجسبرج . ولما كانت قاعة كنت قد تداعت ، أنشىء ضريح بسيط عند طرفها الشرقي في سنة ١٨٨٠ ونقل إليه رفات كنت ، وذلك في ٢١ نوفمبر من نفس السنة . وعلى جدار من جدران هذا الضريح نقشت العبارة المشهورة المكتوبة في خاتمة « نقد العقد العملي » ، وهي :

« السماء المرصّعة بالنجوم مــن فوقي ،
والقانــون الأخلاقي في باطــن نفسي »

وفي سنة ١٩٢٤ ، بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد كنت ، أقيم ضريح جديد صمّمه فريدرش لارس Friedrich Lahrs .

لكن في سنة ١٩٥٠ ، وبعد استيلاء روسيا على بروسيا الشرقية ، سرق ناووس كنت ، وكان قد ظل سليماً لم يصب بأذى ، من تحت أنقاض الضريح ، سرقه سراً فاعلون مجهولون !

---

(١) Christian Daniel Rauch (١٧٧٧/١/٢ – ١٨٥٧/١٢/٣) : يعد أكبر نحات في ألمانيا في عصره ، جمع بين الشكل الكلاسيكي والصورة الشخصية المعاصرة . ومن أشهر أعماله : تمثال للرسام دورر ، وتمثال للأمراء البولنديين ، وتمثال لفريدرش ، وتمثال لماكس يوسف .

يوم في حياة كنت

المَثَل صار يضرب بدقة كنت في تنظيم مواعيد عمله اليومي ، حتّى قيل إن أهالي مدينة كينجسبرج كانوا يضبطون ساعاتهم على مواعيد مروره اليومي بهم . ومنذ خمس عشرة سنة اتخذ صاحب فِلْم « الملاك الأزرق » — من دقة مواعيد كَنْت سمات لبطل فلمه السخيف الذي نال مع ذلك — أو بسبب ذلك ! — شهرة واسعة جداً .

منذ نهاية ١٧٨٣ سكن كنت في منزل في شارع الأميرة بالقرب من القصر العتيق ذي الحدائق الواسعة ، والأبراج والسجون . وعلى النحو التالي كان كنت يمضي يومه المعتاد :

كان يستيقظ في الخامسة صباحاً — شتاء وصيفاً — بعد نوم يستغرق سبع ساعات . وكان على خادمه لامپه Lampe أن يوقظه في الخامسة إلا ربعاً تماماً ، وألا يتركه حتّى يهب من فراشه .

وفي الخامسة تماماً يلبس كَنْت معطف النوم ، وعلى رأسه طاقية النوم ، ويذهب إلى مكتبه وهناك يشرب فنجانين من الشاي الخفيف ، ويدخّن غليوناً واحداً من الطباق . وكان يحب القهوة ، لكنه كان يراها ضارّة فلا يتناولها إلا نادراً ، كذلك تجنب شرب البيرة لنفس السبب .

ويستمر في تحضير محاضراته حتّى السابعة ، وكان منذ سنة ١٧٨٩ يلقيها من السابعة إلى التاسعة أو من الثامنة إلى العاشرة في قاعة في منزله الخاص .

وبعد ذلك يعود فيلبس معطف النوم وطاقية النوم والپانتوفل ، ويذهب إلى مكتبه ليعمل في التأليف والقراءة حتّى الساعة الثانية عشرة أو الواحدة إلا الرّبع . وهنا ينهض فيلبس ملابس الخروج ، ويذهب إلى الجماعة التّي دعته ، أو ينتظر من يدعوهم من أصدقائه ، وهو في مكتبه ، فإذا جاءوا نهض الكل إلى قاعة الطعـــام .

وكان كنت يدعو عادةً من صديقين إلى خمسة أصدقاء حميمين لتناول الطعام معه ، يوجه إليهم الدعوة في الصباح . فيجتمع هؤلاء في الساعة الواحدة إلا ربعاً في مكتبه ؛ وكان يكره أن يتأخر أحد المدعوّين ، لأنه هو نفسه لم يأكل منذ ٢٤ ساعة . فكان يشعر حينئذ بجوع شديد . وبعد ذلك يأتي الخادم العجوز فيعلن أن « الحساء على المائدة ! » ، فيذهب الجميع إلى قاعة الطعام ، ويجلسون دون ترتيب . وكانت قائمة الطعام تشمل عادة ثلاثة أطباق : الأول حساء ولحم بقري طريّ ، ثم طبق من أطباقه المفضلة (بازلاء غليظة ، كافيار ، سجق جيتنجن ، الخ) والطبق الثالث كان لحوماً محمّرة ، ويختم بفاكهة الموسم أو أو بحلوى خفيفة . وإلى جانب هذا زجاجتان من النبيذ الجيد .

وكان أثناء الطعام حريصاً على تجاذب أطراف الحديث اللطيف مع مدعوّيه ، يحدثهم عما وصله من رسائل طريفة ، أو عن الجديد في عالم الفكر ، ويراعي ما يجذب المدعوّين فيحادث كلاً فيما يشوقه . ويغشى الجوّ كله صراحة وحسن معاشرة . لكنه كان نادراً ما يتحدث في موضوعات الفلسفة ، حتّى إن من لا يعرفه ، ويسمع الحديث لأول مرة ، لا يتعرف فيه المفكر العظيم والفيلسوف الكبير . إنما كان يطرق خصوصاً موضوعات في ميدان علم الشعوب والعلوم الطبيعية ، وكان خصوصاً يتحدث في السياسة والشئون السياسية ، وهنا كان ينطلق بحماسة . وكان من الطبيعي أن يترك له المدعوّون المجال الأوسع للكلام . وإذا سمع اعتراضاً معقولاً من أحدهم أفاض في الحديث وازداد حماسة ؛ لكنه كان يتضايق من المناقضة العنيدة . وفي وقت الثورة الفرنسية كان كثير

الانشغال بها ، حتّى كان في المحافل التي يطرقها دائماً يعود إلى موضوعها ؛ وهو قد ظل حتّى سنة ١٧٩٨ يغشى هذه المحافل . وقد ظل كنت سنوات طويلة يدافع عن مبادىء الثورة الفرنسية ضد الجميع ، حتّى ضد أولئك الذين كانوا يتولون أعلى المناصب في الدولة ، وذلك في الوقت الذي كان من يمدحها ولو عابراً ، يسجل في « القائمة السوداء » ويتهم باليعقوبية (أي التطرف الثوري) . ولم يفزع أبداً من أن يتناول الكلام على موائد أنصار الثورة الفرنسية.ويزعم خصمه متسجر Metzger : « أن القوم كانوا يراعون هذا الرجل الوافر التقدير إلى درجة منعتهم من مؤاخذته على آرائه هذه » [١] .

كذلك كان كنت مولعاً بالاشتقاق ، وقد ذكر هاسّه عديداً من الكلمات التي ابتكر لها كنت اشتقاقات طريفة [٢] .

وتمتد اجتماعات المائدة هذه أحياناً حتّى الساعة الرابعة بعد الظهر ، بل وأحياناً حتّى السادسة مساء . وكما يقول فازينسكي (ص ٢٨) : إن كنت كان بعد تلك المآدب التي يقيمها لمدعوّيه « مسروراً منشرح الصدر ، راضي النفس والجسم ، وهو يغادر المائدة بعد مأدبة سقراطية » .

وكان مدعوّوه من مختلف الطبقات والفئات : تجاراً ، مثل ياكوبي **Jacobi** ومذربي Motherby وروفمن Ruffmann ، — أو موظفين كباراً مثل هيبل Hippal ، وبرال Brahl وفجلانتيوس Vigilantius ؛ — أو أطباء ، مثل

---

(١) راجع Aeusserungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste. Ohne Verlager und Druckort, 1804.

وربما كان هذا الكتاب من تأليف خصمه متسجر الطبيب ومدير الجامعة السابق ، الذي لم يكن يكنّ له وداً .

(٢) J.G. Hasse : **Merkwürdige Aeusserungen von einem seiner Tischgenossen,** S. 8-19. Königsberg, 1804.

هاجن Hagen والزنر Elsner ، ومذربي الابن Motherby jr. ورويش Reusch ؛ — أو بعض زملائه في التعليم الجامعي ، خصوصاً أولئك الذين كانوا تلاميذه من قبل ، مثل كراوس Kraus ورِنْك Rink ، وپورشكه Pörschke وجنزشن Gensichen ، ويخمن Jachmann وأحياناً كان يدعو الدارسين الشباب ليجعل جوّ المأدبة أوفر حياة . وبعض المسافرين العابرين الذين يزورونه كان كنت يدعوهم وحدهم .

* * *

ولم يكن يحب النوم بعد الغداء ، بل ينهض حين لا يكون ثم ضيوف ، على الأقل حتّى سنة ١٧٩٨ ، ليقوم بنزهة على الأقدام ، في كل وقت من أوقات السنة ، ومهما يكن الجو ، نزهة كانت تستغرق في العادة ساعة ، أو أكثر من ساعة إن كان الجو حسناً ، وكان مقصده في النزهة إلى حصن فريدركسبورج Feste Friedrichsburg ، والطريق إليه ، ويسمى ممشى الفلسفة Philosophischer Gang أو سد الفلاسفة Philosophedamm ، هو الذي كان يتخذه كنت وكما روى هو . هنا أثناء السير في هذا الطريق انثالت عليه الأفكار الرئيسية في السبعينات ، وهي التي أودعها في كتابه : « نقد العقل المحض » .

وفي السنوات الأولى كان عادة ما يصطحب معه في النزهة أحد التلاميذ أو الأصدقاء (خصوصاً Kraus) ، وبعد ذلك كان يقوم بهذه النزهة وحده إمّا لتركيز أفكاره ، أو ليتنفس بأنفه، لا بفمه . وكانت مشيته بطيئة ، ورأسه مائلاً دائماً نحو الأرض ومائلاً قليلاً إلى جانب ، وشعره المستعار مضطرب [١] . وكان أحياناً يجلس على مقعد يسجل في كراسةٍ الخواطر الأساسية التي جالت بذهنه .

---

(١) راجع Johannes Voigt : **Das Laben des Professor Christian Jacob Kraus**, S. 130 f. Königsberg, 1819.

وبسبب إزعاج المتسوّلين ، اضطر إلى اتخاذ طريق آخر أقصر للنزهة : وهو الطريق إلى سد هولشتين Holsteinscher Damm .

وبعد عودته من نزهته كان يصرّف بعض الشئون المنزلية ، ويطالع في الصحف والمجلات السياسية والأدبية . وكان يتلهف على قراءة الصحف السياسية ابتداءً من سنة ١٧٨٩ وما بعدها ، فكان يقرأها أيضاً في فترة الصباح .

كما كان يقرأ كتباً في الرحلات وفي العلوم الطبيعية والصحيّة ؛ أو يقوم بزيارات لعارفيه .

وكان يقضي فترة الأصيل والشفق في التأمل فيما قرأ أو التفكير في محاضراته أو في المؤلفات التي ينوي كتابتها . وكان حريصاً على الوقوف عند المدفأة وإطلاق نظره خلال النافذة إلى برج الكنيسة في حي ليبنشت ؛ وتعوّد ذلك إلى حد أنه تضايق لما نمت أشجار الشوح في حديقة جاره حتى حجبت عنه المنظر ؛ ولهذا شاء لطف جاره أن يقطع أعالي الشوح ليسمح لكنت بأن يستمر في نظراته !

وقبل النوم كان يغدو إلى غرفته ليفكر في أعمال اليوم التالي ، ويسجّل بعض الخواطر على وريقات .

وفي العاشرة مساءً ، وفي السنوات الأخيرة من حياته في التاسعة أو قبلها كان يغدو إلى فراشه بانتظام .

لكن هذا الوصف ليومٍ في حياة كنت لا ينطبق إلاّ على الفترة الأخيرة من حياته ، أعني الخمسة وعشرين عاماً الأخيرة ، أما قبل سنة ١٧٧٥ فلم تكن حياته بهذا الانتظام . إنما كان يلقي محاضراته وبعد ذلك يذهب إلى أحد المقاهي حيث يتناول فنجاناً من الشاي ، ويتحدث مع بعض الأصدقاء عن أحداث اليوم ، أو يلعب البلياردو . ثم يتناول طعامه في أحد المطاعم ، ابتغاء معاشرة الناس وتوسيع نطاق معرفته بالناس .

أما المساء فكان يقضيه عادة إما في مطعم أو مدعواً عند بعض الأصدقاء والمعجبين ، وكانت بيوت الأغنياء تتنافس في دعوة هذا العبقريّ الفذ ، الشائق الحديث . كذلك كان يغشى المسارح كثيراً ، ولا يعود إلى بيته إلاّ عند منتصف الليل . لكنه رغم ذلك ظلّ يستيقظ مبكراً قبيل الخامسة صباحاً .

وحمله ذلك على التأنــق في ملابسه ، حتّى يبدو بالمظهر اللائق في مثل هذه المحافل والمجتمعات . وكان يؤكد أنه لا يليق بالمرء أن يكون بمعزل تام عن البِدْع Mode السائد في الأزياء . وعلى الإنسان أن يتخذ نموذجه الطبيعة في اختيار ألوان ملابسه . وكان البدع آنذاك هو : المعطف والصديري والسروال الذي يمتد من الوسط حتّى القدم متخذاً شكل الفخذ والركبة ، مع حزام ذهبي ، وكانت الزراير مغلفة بالذهب أو الحرير . وكان يلبس معطفاً مضاداً للمطر أزرق اللون ، يحتمي به من الرياح والأمطار وسوء الطقس ، مثل أي رجل عاديّ من الطبقة الوسطى . وعلى رأسه كان يلبس قبّعة صغيرة مثلثة الشكل ، وشعراً مستعاراً أشقر اللون مبيّضاً بالذرور (البودرة) وله ضفيرة . أما رباط الرقبة فكان أسود . وقميصه العلوي كان ذا بنيقة و«مانشيت» وكان الصديري والسروال من اللون الرمادي المخلوط بالأصفر . والجوارب كانت من الحرير ، ورمادية اللون ؛ وكان حذاؤه ذا ثقوب فضية يمر منها الرباط . وأحياناً كان يحمل خنجراً ، حينما كان ذلك بدعاً ، وعصاً من اليراع .

كنت أستاذاً

أصبح كنت أستاذاً — كما قلنا — في ٣١ مارس سنة ١٧٧٠ ، أستاذاً لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة .

ومنذ ذلك التاريخ صار عدد محاضراته ١٤ محاضرة أسبوعياً ، وهو عدد ضخم بالنسبة إلى ما يجري اليوم في الجامعات الأوربية والأمريكية . وكان يلقيها في الصباح من السابعة إلى التاسعة أو من الثامنة إلى العاشرة ، والقليل منها في أوقات أخرى . كذلك كان يخصص ساعة في الصباح من السابعة إلى الثامنة في يومي الأربعاء والسبت للمراجعة مع الطلاب .

وكانت محاضراته في البداية في المنطق وما بعد الطبيعة فقط . لكنه في الفصل الصيفي لسنة ١٧٧٤ ألقى لأول مرة محاضرات في اللاهوت الطبيعي ، وفي سنة ١٧٧٦/٧٧ ألقى محاضرات « عامة » في علم التربية .

ولدينا بيان عن عدد طلابه المسجلين ابتداء من صيف ١٧٧٥ ، ومنه يظهر أن عدد طلابه في الفترة ما بين ١٧٧٥ — ١٧٨٠ كان في ازدياد . وهاك بعض الأرقــام :

كان يَحْضُر له في المنطق : في سنة ١٧٧٥ : ٤٥ طالباً
في سنة ١٧٧٦ : ٦٠ طالباً
في سنة ١٧٧٧ : ٥٠ طالباً
في سنة ١٧٧٨ : ٥٠ طالباً

في سنة ١٧٧٩ : ٧٠ طالباً
في سنة ١٧٨٠ : ١٠٠ طالب

وفي الميتافيزيقا : في شتاء ٧٦/١٧٧٥ : ٣٠ طالباً
في شتاء ٧٨/٧٧ : ٦٠ طالباً
في شتاء ٧٩/٧٨ : ٦٠ طالباً
في شتاء ٨٠/٧٩ : ٧٠ طالباً
في شتاء ٨١/٨٠ : ٧٠ طالباً

وفي الجغرافيا الطبيعية : في سنة ١٧٧٥ : ٤٢ طالباً
في سنة ١٧٧٦ : ٢٤ طالباً
في سنة ١٧٧٧ : ٤٩ طالباً
في سنة ١٧٨٠ : ٥٤ طالباً
في سنة ١٧٨١ : ٧٦ طالباً

وفي علم الإنسان (أنثروبولوجيا) : في سنة ١٧٧٦/٧٥ : ٢٨

وفي السنوات التالية على التوالي : ٣٣ ، ٤١ ، ٢٩ ، ٥٥ ، ٣٨

ولنورد هاهنا ما قاله أحد تلاميذه ، وهو هولندي ، كان قد حضر محاضرات كنت في علم الإنسان حين كان في كينجسبرج ملازماً بروسياً ، واسمه ديرك فان هو خندورب Dirk van Hogendorp : يقول ديرك في مذكراته التي كتبها بالفرنسية ونشرت سنة ١٨٨٧ :

« لا أريد التحدث عن المذهب الفلسفي الذي قال به هذا الرجل العظيم الممتاز ، فإن قليلاً من الناس فهموه بوضوح ... لكن الذي أؤكده عن تجربة هو أنه شرح بعض شذرات من مذهبه في محاضراته بوضوح كبير ، وأن عبارته كانت من السهولة بحيث لا تحتاج إلى مزيد شرح ، وأحياناً كان يستوضحه البعض فيجيب بسرور » .

أما تلميذه المتحمس بوروفسكي فيقول عن أستاذه كنت :

« لقد كان معلّماً في جامعتنا . وبكل المعلومات الّتي تتعلق بالمادة الّتي يدرّسها ومع التواضع الجم كان يظهر في قاعة المحاضرات ، — وكان يذكّرنا دائماً بأنه لا يريد أن يُعلّم الفلسفة ، بل التفلسف ، والتفكير ، الخ . ويبدي عن عمق في محاضراته ، عمق مقرون بالسحر والعرض الشائق . ولم يلجأ أبداً ، أبداً إلى التهكم أو السخرية بزملائه في التدريس ، ولم نره أبداً بأعيننا ، نحن الذين صحبناه عدة سنوات ، يسلك طريقاً منحطاً ابتغاء انتزاع التصفيق . كان يحاضر ، دون أن يلتزم بالملخص الذي وضعه للمحاضرات ، وأحياناً كان يحاضر دون أن يفتح أمامه كراسة ، في المنطق ، والميتافيزيقا ، والأخلاق وغيرها ، تماماً على النحو الوارد في برنامج سنة ١٧٦٥ المذكور ؛ وأضاف إلى ذلك فيما بعد محاضرات في الجغرافيا وفي علم الإنسان . وتلك المحاضرات كانت لأولئك الراغبين في تحصيل علم واسع ؛ أما هذه (أي في الجغرافيا وعلم الإنسان) فكانت لأولئك الذين يريدون تكوين عقولهم وقلوبهم وسلوكهم ولكي يجعلوا أحاديثهم مع الآخرين أكثر طرافة وتشويقاً . لكن كان لا بد من حشد الخاطر والانتباه المرهف ، وإلاّ لم تفهم محاضراته ، بل تضيع سُدى » (١) .

لقد كان كَنْت يهدف أولاً إلى أن يكوّن من تلاميذه عقولهم ، وفي المقام الأخير أن يجعل منهم علماء. كان يريد أن يكوّن منهم ملكةالتفكير الفلسفي ،لا أن يجعل منهم فلاسفة ولهذا كان منهجه باحثاً، لا مقرراً لعقائد . ولم يكن الموجز الذي فُرض عليه أن يستخدمه غير مناسبة ليعرض الأفكار والمذاهب ، ويناقشها ، بل ويعارضها ويفنّدها إن اقتضى الأمر .

---

(١) Ludwig Ernst Borowski : Darstellung des Lebens und Characters Immanuel Kant's. S. 83-84. Königsberg, 1804.

ولهذا كان يحضر معه في المحاضرة ، كما يقول بورفسكي ، كراسة إلى جانب « الموجز » كتب فيها ملاحظاته ، وأشار في هامش « الموجز » إلى هذه الملاحظات .

وتشهد على صحة ذلك الموجزات التي وجدت في مكتبته بعد وفاته . وقد ذكر بنو أردمن وقد شاهد موجز « الميتافيزيقا » لباومجرتن الذي كان في مكتبة كنت ، أنه استنتج من تعليقات كنت على هامش الكتاب أن كنت كان متحرراً من الالتزام بما في كتاب باومجرتن . وقد وجد الكتاب محشواً بالأوراق البيضاء المضافة التي سجل عليها كنت ملاحظاته ، كما وجد الملاحظات مكتوبة بين الأسطر وعلى الهوامش « بخط صغير حافل بالاختصارات ، ومع ذلك غير عسير القراءة » . كذلك لاحظ ارش اديكس E. Adickes ناشر ما خلّفه كنت بعد وفاته ، في الطبعة المعتمدة Akademieausgabe : « أن أضأل الأماكن الفارغة لم يتورع كنت (في الثمانينات) أن يضع فيها ملاحظات حين يرى كل الأماكن الأخرى مملوءة ، بحيث كانت تنفصل إلى قطعتين أو ثلاث أو أربع . ولهذا فإن كثيراً من الصفحات تبدي عن صورة منوّعة ، وإن المرء ليعجب لذاكرة كنت وإرهاف بصره اللذين كانا يستطيعان في الثمانينات بل والتسعينات أن يتبين ما يقرأه في هذا الخليط المشتبك الممثل في مثل هذه الصفحات » (١) .

ومن أجمل الشهادات التي وصلتنا عن كنت الأستاذ ، ما قاله المفكر والكاتب العظيم يوهان هردر Herder (١٧٤٤ – ١٨٠٣) في كتابه : « رسائل في سبيل تقدّم الإنسانية » (٢) :

« كان من حسن طالعي أن أعرف فيلسوفاً ، كان أستاذي . وفي سنوات

---

(١) راجع مقدمة أردمن نشرته Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie I, 1 (Leipzig 1822. S. XXII f. وراجع E. Adickes : Kants Werke, Bd. XIV Akademieausgabe.

(٢) Herder : Briefen zur Beförderung der Humanität, 1795, Brief 29, S. 168.

ازدهاره كانت له حيوية الشاب ، التي صحبته ، فيما أعتقد ، حتى خلال الشيخوخة . وكانت جبهته العريضة المصنوعة للتفكير مستقراً لصفاء وسرور لا يمازجهما اضطراب ؛ وكانت الكلمات الحافلة بأغنى الأفكار تتدفق من شفتيه ، والمزاح والمُلح وانشراح الخاطر كانت كلها ملك يمينه وفي طاعته ، وكانت محاضرته الغنية بالعلم شائقة كل التشويق . وبنفس الروح التي كان بها يفحص عن ليبنتس ، وفولف ، وباومجرتن ، وكروسيوس Crusius وهيوم ، ويتابع قوانين الطبيعة التي وضعها كبلر ونيوتن وعلماء الطبيعة — كان أيضاً يتناول ما يظهر آنذاك من مؤلفات روسو ، ككتابه « اميل » و (قصته) «هلويزا» ، وكذلك كل ما يصل إلى علمه عن اكتشاف في الطبيعة ، وكان يقدّر هذا كله ويعود إلى معرفته بالطبيعة والقيمة الأخلاقية للإنسان . وكانت علوم الإنسان والشعوب والطبيعة والتاريخ الطبيعي والرياضيات والتجربة هي الينابيع التي يروي منها محاضرته وحديثه . وما من أمر جديرٍ بالعلم لم يكترث له . ولم يجذبه أي تجمع أو فرقة أو حكم سابق أو شهرة — لم يجذبه شيء من هذا كله ضد توسيع الحقيقة وإيضاحها . وكان يحث بلطفٍ ويبعث على التفكير الشخصي ، وكان الاستبداد (بالرأي) غريباً عن روحه . وهذا الرجل ، الذي أذكره بأكبر امتنان وتبجيل هو : أمانويل كنت ؛ وإن صورته تتجلى أمامي بسرور » .

لكنّ الغريب حقاً هو أنه باستثناء هردر — ولم يكن غير مستمع عابر لا تلميذاً منتظماً — لم يبلغ أحدٌ من تلاميذ كنت — العديدين الذين أحصينا بعضهم — شأواً يذكر في الفلسفة أو الفكر بعامّة . ولعل الانتاج المفيد الوحيد الذي أنتجه بعض هؤلاء التلاميذ هو ما كتبه ثلاثة منهم عن حياته ، وهم : لودفج ارنست بوروفسكي ، ويخمن Jachmann وفازينسكي ، وهم الذين أشرنا إلى ما كتبوه عن حياة أستاذهم وعليهم استندنا خصوصاً في ترجمة حياته . وعدا ذلك لم يختص واحد من تلاميذه بأيّ فضل ، ولم يسهم بشيء في تاريخ الفكر الألماني بخاصة ، ولا الإنساني بعامة . والتلميذ الوحيد الذي كان له

بعض الشأن في خدمة العلم والفلسفة،هو كرستيان ياكوب كراوس Christian Jakob Kraus (١٧٥٣ — ١٨٠٧) ، وكان كَنْت يبالغ في تقديمه حتّى كان يقارنه بالعالم العظيم كبلر Kepler ! وهي مبالغة غريب جداً صدورها عن كنت ! فشتان ما بين الرجلين ! إنما هي المودّة القويّة بينهما هي التي انحرفت بكنت عن جادة النزاهة في الحكم والتقدير !

على أن هذه الظاهرة كثيراً — أو دائماً — ما تحققت في تاريخ عظماء الأساتذة ! فباستثناء أرسطو لم يكن بين تلاميذ أفلاطون مفكر بارز . وأرسطو لم يترك من بين تلاميذه أحداً يطاوله أو يدانيه ولو من بعيد . وفي العصر الحديث والمعاصر لم يكن لهيجل ولا لشلنج ، ولا لبرجسون ولا ليسبرز ولا لهيدجر تلاميذ نابغون يستحقون التنويه ؛ بل قصارى أمر أذكاهم أن يكون مشتغلاً بالفلسفة من الدرجة الثالثة أو ما دونها .

وتفسيرها سهل : ذلك أن الأمر يتوقف أساساً على القابل ، لا على الفاعل ، على خصوبة التربة قبل غزارة المطر ووفرة الشمس وجودة البذور . فماذا يستطيع أن يفعل أمهر الزراع ، مع وفرة الماء والشمس وجودة البذر ، إذا كانت التربة رديئة عقيمة لا تقبل الزرع ؟! وماذا يستطيع أكبر العقول أن يفعل مع رءوس متحجرة صلدة لا تعي مما يلقى عليها شيئاً ، ولا تتمثل مما يبث فيها أي غذاء ممكن !

وبالعكس ، إذا كانت العقول موفورة الذكاء قوية الاستعداد للتحصيل ، فإن في وسعها أن تنبغ وتحصّل وتسمو فكرياً وتخلق مذاهب ، حتى لو لم يتوافر لهم الأساتذة العباقرة ولا البارزون . وإلاّ فمن هم أساتذة ديكارت أو كنت أو هيجل أو نيتشه أو يسبرز أو برجسون ؟! إما أنهم لم يكونوا شيئاً يذكر ، أو كانوا معلمين رسميين وأساتذة عاديين .

كنت والزواج والمرأة

لم يتزوج كنت ، شأنه شأن غالبية الفلاسفة : ديكارت ، شوبنهور ، نيتشه ، أفلاطون ، ليبنتس ، هوبز ، لوك ، هيوم ، الخ .

لكن هل لم يفكر في الزواج ؟ وماذا كان معناه عنده ؟ يبدو أنه أفكر فيه مرتين في السبعينات ، كما يذكر ذلك صديق شبابه هيلزبرج Heilsberg في رسالة بعث بها إلى فلد بعد وفاة كنت ، فقال :

« حسبما أعلم ، أبدى كنت عن عزمه الجاد على الزواج في مرّتين : في الأولى منهما تعلق الأمر بأرملة رقيقة جميلة أجنبية (عن مدينة كينجسبرج) كانت تزور أقاربها هاهنا (في كينجسبرج) ولم ينكر كنت أن هذه السيدة كان يود أن يعيش معها ، لكنه أفكر في الدخل والتكاليف ، فراح يؤجل القرار يوماً إثر يوم . ثم إن هذه السيدة الجميلة قامت بزيارة أصدقاء لها في الجبال وهناك تزوجت برجل آخر . وفي المرة الثانية جذبته آنسة جميلة من ڤستفاليا ، كانت مرافقة سفر لسيدة نبيلة لها أملاك في بروسيا (الشرقية) . واجتمع كنت بالفتاة في اجتماعات ، وكانت رقيقة وتحسن القيام بشئون البيت ، وأبدى كنت عن تعلقه بها ، لكنه تردد كثيراً في التقدم إليها برغبته ؛ حتّى إنه أفكر في الذهاب إلى زيارتها لما كانت قد غادرت (بروسيا) ووصلت إلى حدود ڤستفاليا . ومنذ ذلك الوقت لم يفكر في الزواج » [1] .

---

(١) أورده كارل فوليندر في كتابه Karl Vorländer : Immanuel Kant : Der Mann und das Werk, I. S. 192-3. Leipzig, 1924.

أما تلميذه المتحمس بورفسكي فيقول في هذا الصدد :

« لكن لماذا لم نر كنت مربوطاً برابطة الزواج ؟ هذا سؤال طالما ألقاه في حياته العلية والأدبــاء الأصدقاء ، وحتى أولئك الذين بقوا له غير مكترثين . وحينما كان يلقى عليه هذا السؤال ، خصوصاً في السنوات الأخيرة من حياته ، لم يكن يتلقاه بقبول حسن ؛ — بل كان يغيّر مجرى الحديث ، ويرى أن ذلك إلحاح في تفقد شئونه الخاصة ، وكان ذلك عن حق ؛ — ويطلب إعفاءه من السؤال عن مسائل زواجه . لكن هل لم يعشق كنت أبداً — وهو الذي كان يتوسط أحياناً في مشروعات زواج بعض أصدقائه (لكن فقط من أجل تأمين أو تحسين أحوالهم الاقتصادية) ؟ وهل كان يؤمن بمبدأ معين في هــذا الموضوع ؟

بلى ! بلى ! لقد عشق كَنْت . وأنا أعرف سيدتين (ولا أهمية لذكر اسميهما !) جذبتا إليهما قلبه وهواه . لكن ذلك لم يكن في عهد الشباب ، حيث يقرر المرء بسرعة ويختار عاجلاً مندفعاً . لكنه أفكر طويلاً وتردد في طلب الزواج — وما كان طلبه سيرد — وهنالك سافرت إحداهما إلى منطقة بعيدة ، والأخرى اقترنت برجل أمين ، كان أسرع من كنت في اتخاذ القرار وطلب يدها .

لقد كانت حياته (ولا أحسب أحداً من أصدقاء شبابه يجادلني في هذا) حياة عفة وطهارة بأدق معنى ، لكنه مع ذلك لم يكن عدوّاً للجنس الآخر . لقد كان يستمتع بالحديث والحضور مع المثقفات من النساء ؛ ولم يكن يتطلب فيهن أن يكنّ عالمات ، بل فقط أن يكنّ على حظ من العقل الجيد السليم ، وأن يتحلّين بسلامة الفطرة ، وصفاء النفس ، والقدرة على القيام بشئون البيت وما يتعلق بذلك من واجبات العناية بالبيت وبالطهي . وكثيراً ما كان في حديثه معهن يتطرق إلى هذه الأمور الأخيرة (البيت والطهي) . لكن إذا أرادت امرأة أن تذكره « بنقد العقل المحض » أو أن تحدثه في الثورة الفرنسية — وهو

موضوع كان يحب الحديث فيه في اجتماعات الرجال — فإنه كان ينصرف عنها . وحدث مرة أن سيدة جليلة أرادت أن تحدثه في العلم ، فلما رأت تجنبه للحديث معها في ذلك ، قالت له إن النساء يستطعن أن يكن عالمات مثل الرجال ، وأنه توجد فعلاً نساء عالمات — هنالك صاح فيها كنت : ثم ماذا أيضاً ! » .

وحدث مرة بحضوري ، لما توسّع في الحديث في شئون الأطعمة أن قالت له سيدة محترمة هو أيضاً يقدّرها كثيراً : « لكن هل صحيح ، يا سيدي الأستاذ العزيز ، أنك تنظر إلينا جميعاً على أننا طاهيات ! » هنالك كان مما يبهج حقاً أن نسمع كنت يقول ببراعة ولطافة إن مجرد معرفة شئون الطهي وإدارة (البيت) هي شرف حقيقي لكل امرأة ، وأنها بانعاشها لزوجها العائد من عمله الصباحي متعباً ليتناول طعام الغداء إنما تسرّ قلبها هي نفسها ، وتزوّده بأحاديث مائدة مبهجة للنفس . وكان كنت يجتذب قلوب كل السيدات بهذه الأحاديث الشائقة السارّة . وراحت كل سيدة تطلب شهادة من زوجها على أنها هكذا كما يصف الأستاذ (كَنْت). وكل سيدة كانت في هذه الاجتماعات تبدي استعدادها للجواب عن الأسئلة التي يلقيها كنت حول شئون البيت والطهي .

وللسيدة فون در ريكه Frau von der Recke الحق كل الحق حين قالت تصف أحاديث كَنْت مع السيدات (وذلك في أحدث كتاب لها بعنوان : « حول حياة ومؤلفات ك . فايناندر » ، برلين ١٨٠٤ ص ١٠٩ وما يتلوها) — وذلك بمناسبة الخبر الوارد عن وفاة كنت : « هذا الذي نعت مندلزون بأنه مدمّر كل شيء ، هذا الذي دفع طريقتنا في التفكير دفعة هائلة ، قد فارق الحياة . إني لا أعرفه من خلال مؤلفاته ، لأن تفكيره الميتافيزيقي يتجاوز نطاق قدرتي على التفكير . — لكني أذكر له أحاديثه الرائعة أثناء الاجتماع به ، هذا الرجل الشهير ، وكنت أتحدث يومياً مع هذا الرجل اللطيف المعشر في بيت ابن عمي الكونت فون كيزرلخ في كينجسبرج . وقد ظل كنت طوال ثلاثين عاماً صديقاً لهذا البيت ، وكان يحب التحدث مع المرحومة الكونتيسة ،

وكانت سيدة موفورة العقل وكثيراً ما رأيته هناك يتحدث حديثاً شائقاً لطيفاً ، بحيث لا يستشعر الإنسان فيه ذلك المفكر ذا الفكر التجريدي ، الذي أحدث مثل هذه الثورة في الفلسفة . لقد كان أحياناً في أحاديثه في الجماعة يُلْبِس الأفكار المجرّدة بلباس محبّب ، وكان يميّز بين الأفكار بوضوح . وكان المزاح الشائق طوع أمره – وأحياناً كان يقابل حديثه بالتهكم الخفيف ، وكل ذلك يعبر عنه بسحنة جافّة تماماً »[1] .

من هن معشوقات كنت ؟

ونريد الآن أن نخوض في أمر هذا الحب الذي يقول بوروفسكي إن قلب كنت اشتعل به .

وهنا لا نجد الوفير والموثوق من المعلومات :

١ – فهم يقولون إن كنت أحب فتاة من بلدة كينجسبرج . ولكن مَنْ هي ؟ لا شيء مؤكد بشأنها . كل ما هنالك هو أن سيدة تدعى لويزه ربكّا فِرِتس Luise Rebekka Fritz التي توفيت عن سنّ عالية جداً في سنة ١٨٢٦ وهي زوجة مدير للضرائب يدعى بلات Ballath ، كانت في سنواتها الأخيرة كثيراً ما تقول بافتخار وزهو إن « كَنْت عشقها ذات مرة » .

وهذه السيدة ولدت في سنة ١٧٤٤ ، وتزوجت في ١٨/١٠/١٧٦٨ السيد بلاّت الذي اشتغل بعد ذلك مع هامان في مكتب الرُّخص . ويقول هيبّل Hippel في نوفمبر ١٧٦٨ عن هذه السيدة إن شرفها وفضيلتها قد أصابهما ما أصابهما في إبان الحرب مع الروس ، وكان الروس قد احتلوا بروسيا في الفترة ما بين ١٧٥٨ و ١٧٦٢ ، ونحن نعلم ما يجري أثناء الحروب والاحتلال وما يقع بين الفتيات وضباط الاحتلال !

---

(١) بوروفسكي ، الكتاب المذكور ، ص ١٤٥ – ١٥٠ .

ويؤيد خبر معرفة كنت بهذه الفتاة اللعوب ذات الدلال ، ما رواه تلميذ كنت وزميله كراوس من أن أستاذه كنت حدّثه مرة عن « فتاة مـــن كينجسبرج » رغب كنت في الزواج منها ، ولكنه « عند التدقيق فيها وجد أن البريق قد اختفى تماماً ، أعني أنه لم يجد فيها روحاً نسوية جديرة حقاً » .

ويقول فورليندر [1] : « ربما انبثقت أحكام كنت العديدة ، المعتدلة نسبياً ، عن دلال النساء (راجع مثلاً كتابه Anthropologie ص ٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩) من تجاربه الخاصة » .

إلى أي مدى وصلت العلاقة بين كنت ، وبين هذه الفتاة اللعوب ؟ لا ندري شيئاً، وربما توقفت العلاقة نهائياً بعد اقترانها بالسيد بلاّت Ballath في ١٨ أكتوبر ١٧٦٨ وهي في الرابعة والعشرين من عمرها ، بينما كان كنت في الرابعة والأربعين .

٢ — ولكن معلوماتنا أوسع وأدق عن معشوقته الأخرى ، وهي السيدة ماريا شارلوتّا ياكوبي Maria Charlotta Jacobi ، زوجة صديقه المستشار التجاري كونرد ياكوبي Conrad Jacobi ، وتنحدر من أسرة كبيرة هي أسرة اشفنك ، وولدت في ٧ يوليو سنة ١٧٣٩ ، وتزوّجت — ولما تبلغ الثالثة عشرة من عمرها ، في ٦ يونيو سنة ١٧٥٢ السيد يوهان كونراد ياكوبي ، وكان تاجراً وصاحب مصرف (بنك) وكان يكبرها باثنتين وعشرين سنة .

وكانت ماريا ياكوبي تحب مباهج الحياة الدنيوية ، فتقضي لياليها في السهرات البراقة وفي الحفلات الراقصة والكونسرتات . وبرزت في حياة كينجسبرج البراقة حتّى كانت أكثر النساء حظاً من الاحتفال بها والتحبب إليها من قبل الرجـــال .

ومن الوثائق الباقية لنا عن علاقتها بكنت ، رسالة كتبتها إليه من حديقتها

---

(١) كارل فورليندر : « أمانويل كنت » جـ ١ ص ١٣١ . ليبتسج ، ١٩٢٤ .

بتاريخ ١٢ يونيو سنة ١٧٦٢ ؛ أوردها فورليندر (« أمانويل كنت » ج١ ص ١٣٢ ، ١٣٣) بنصها رغم أخطائها الإملائية العديدة ، وفيها تدعو إلى لقائها في مساء اليوم التالي وتقول : « وإني أبعث إليك بقبلة ، وأرجو أن يبقى الهواء متعاطفاً ، حتى لا تفقد القبلة حرارة عاطفتها » .

كذلك نجد بعد ذلك بثلاث سنوات ونصف رسالة منها إليه ، وكانت آنذاك في برلين في شهر يناير ١٧٦٦ لعلاج عينيها ، وسبقت هذه الرسالة رسالة رقيقة جداً من كَنْت يقول فيها : « في رسالتك الأخيرة إليّ من العبارات اللطيفة بحيث لا أستطيع أن أجيب عليها » .

وظلت علاقتها بزوجها ياكوبي حسنة ، إلى أن دخل بينهما من كان يدعى يوهان يوليوس جيشن Göschen وكان موظفاً في مصلحة سك النقود في كينجسبرج ، وكثير التردد على بيتهما ، وازدادت العلاقة بين الثلاثة في خلال شتاء ٦٨/١٧٦٧ ، وانتهى الأمر بالطلاق بين ياكوبي وزوجته ماريّا في سبتمبر ١٧٦٨ . وبعد ذلك بعام انعقد الزواج بينها وبين جيشن هذا .

ومن ثم ساءت العلاقة بين كنت وبين جيشن وكانا قد تصادقا صداقة قوية . وكثيراً ما دعاه جيشن إلى بيته بعد هذا الزواج ولكن كنت كان يرفض دائماً هذه الدعوات « ولم يدخل هذا البيت ، احتراماً للرجل الأول (= ياكوبي) الذي ظل كنت على صداقة متينة به. لقد رأى من غير المقبول ولا اللائق أن يظل مع كلا الرجلين على علاقة صداقة واعتقد أنه سيجرح الأول (= ياكوبي) ويبارك فعل الثاني لو أنه قبل الدعوة أو ظل صديقاً لجيشن »[1] .

لكن يبدو أن موت ياكوبي في أغسطس سنة ١٧٧٤ جعل كَنْت في حل من الاستمرار في هذا المسلك الذي سلكه احتراماً له ؛ لأن هامان يتحدث في رسالة له بتاريخ ٢١ نوفمبر سنة ١٧٨٦ عن حفلة غداء اشترك فيها كنت

---

(١) راجع : يخمن : « أمانويل كنت موصوفاً في رسائل » ، كينجسبرج سنة ١٨٠٤ .

وجيشن . وعلى كل حال فمن المؤكد أن صداقتهما عادت من جديد ابتداءً من سنة ١٧٩٠ . وفي ٨ يونيو سنة ١٧٩٥ بعث كنت بتوصيات عن طريق كيزفتر Kiesewetter إلى جيشن وتمنى له حسن العافية له ولأسرته .

وتوفيت ماريا شرلوتا في ٤ يناير سنة ١٧٩٥ بعد أن أنجبت لزوجها الثاني أربعة أولاد ، ولحق بها زوجها بعد ذلك بثلاث سنوات في ٧ مايو سنة ١٧٩٨ .

والآن ، كيف نصف العلاقة بين كنت وبين ماريا شرلوتا ؟

لقد قلنا إنها تزوجت وهي في الثالثة عشرة من عمرها ، وكان زوجها يكبرها باثنتين وعشرين سنة . لكن هذا لا يعني شيئاً في نظرنا ، لأن زوجها كان في اكتمال الشباب ، لأنه كان يبلغ الخامسة والثلاثين . وكنت هو الآخر كان حين تعرف إليها في سنة ١٧٦٢ في سن الثانية والثلاثين ، بينما كان زوجها آنذاك في سن الخامسة والأربعين ، والفارق ليس كبيراً بين عُمْري كليهما حتى يقال إن للعمر أثره في تلك العلاقة . وإنما يصح هذا بالنسبة إلى جيشن الذي ولد سنة ١٧٤٠ ، فكان في السابعة والعشرين حين كان الثلاثة في سنة ١٧٦٧ على صداقة وطيدة ، فمن المفهوم أن يجتذب ماريا شرلوتا شباب جيشن .

ولهذا نميل إلى افتراض أن العلاقة بين كنت وبين ماريا شرلوتا ، زوجة صديقه كونرد ياكوبي ، كانت علاقة طاهرة ، ولم تكن حبّاً ولا عشقاً بالمعنى المفهوم . وما « القبلة » التي بعثت بها في رسالتها المذكورة إليه إلاّ مجرد تعبير بريء لا يعني شيئاً من غرام أو علاقة غرام .

وفي كلتا الحالتين اللتين ذكرناهما – وهما الوحيدتان اللتان لدينا أخبار عنهما – لا نشهد غير علاقة غامضة بريئة هادئة ، لا تشبه لا من قريب ولا من بعيد نظائرها عند كبار العبقريات الألمانية في ذلك العصر : عند جيته ، أو حتى عند فشته وشلنج (راجع كتابنا عنه : « المثالية الألمانية » جـ١ : شلنج ، ص ١٥٧ – ١٦٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٦٥) .

رأيه في الزواج

وهنا نتساءل : ما رأي كنت في الزواج بعامة ، وزاوجه هو بخاصة ؟

أما الزواج كنظام فقد حدّه كنت تحديداً قانونياً صارماً في كتابه « نظرية القانون » Rechtslehre ، بند ٢٤، سنة ١٧٩٧) فقال : « الزواج ارتباط بين شخصين مختلفي الجنس غايته التملك المتبادل المستديم لخصائصهما الجنسيّة » .

لكنه في مواضع أخرى يقرر أنه « في الحياة الزوجية ينبغي أن يكون الزوجان مثل شخص معنوي واحد ، يحيا ويسلك بفضل عقل الرجل وذوق المرأة » . (« ملاحظات » ، القسم الثالث ، سنة ١٧٦٤) .

ومن رأيه أن على الزوجين أن يُكمل كلٌ منهما الآخر : الرجل ببصيرته وتجربته الواسعة ، والمرأة بسلامة حسّها وواسع حريتها .

أما فيما يتصل بزواجه هو ، فقد كان نادراً ما يخوض في أمره . وإن تحدث في ذلك تحدث مازحاً متهكماً كما فعل وهو في سن الخامسة والسبعين عندما سأله أحد زائريه عن السبب في عدم زواجه فقال مازحاً : « عندما كنت في حاجة إلى زوجة ، لم أكن قادراً على إطعامها ؛ وعندما أصبحت قادراً على إطعام زوجة ، لم أعُدْ في حاجة إليها ! » .

فإن قلنا إن كنت كان يمزح ولا يقول إلا حقاً ــ فمعنى هذه العبارة أنه حين كانت قواه البدنية قادرة على الاستمتاع بالمرأة في الزواج ، لم تكن أحواله المالية قادرة على الانفاق على زوجته ، لكنه لما أن صار قادراً على الإنفاق على زوجته ، لم تَعُد قواه البدنية في حاجة إلى الاستمتاع بزوجة .

بيد أن هذا التأويل المبتذل من شأنه أن يسلب عبارة كنت كل جمالها

الفني . فمن الخير إذن أن ندع هذه العبارة ترن في باب المُلَح والتهكم .

* * *

والخلاصة أن كنت كان يقدِّر نظام الزواج حق قدره عند الآخرين ، ولكنه لا يرضاه لنفسه ، لأسباب لم يفصح عنها صراحة ، ولكن يمكن استنتاجها من مُجْمَل حاله بوصفه فيلسوفاً منقطعاً للحكمة والحقيقة والعلم ، لا يريد أن يشغله عنها أي شاغل .



كنت بين أنصاره وخصومه

لم يظفر كَنْت بالشهرة إلاّ في سن متقدمة ، أعني حين قارب الستين سنة من عمره ، رغم أنه بدأ ينشر إنتاجه وهو في الثالثة والعشرين !

وحتى أولئك الذين كانوا قبل ذلك يجلّونه ويقدّرونه لم يكونوا يجلّون فيه كنت الفيلسوف بل كنت الإنسان ، وكنت الأستاذ في الجامعة .

وإنما بدأ اسم كنت يلمع في ألمانيا بفضل كرستيان جوتفريد شوتس Christian Gottfried Schütz ، وكان أستاذاً للفلسفة والفسيولوجيا في جامعة يينا ، وخطيباً شديد الحماسة ، قد جعل من بيته مركزاً لاجتماع الأدباء والمفكرين الكبار في ذلك العهد ، ومنهم كان شِلَر ، وجيته، وفلهلم فون هومبولت ، ثم فشته . وأهم من هذا كله أنه أصدر مجلة أدبية تعنى خصوصاً بنقد الكتب ، عنوانها : المجلة الأدبية العامة الييناوية Jenaische Allgemeine Literaturzeitung وَوَكل إلى رجال « من الطراز الأول في كل علم » مهمة نقد ما يصدر من كتب وأبحاث جديدة في مختلف ميادين العلم ، وكان هؤلاء لا يقلّون عن ١٢٠ من خيرة أهل الفكر والأدب والعلم في ألمانيا ، وكان الكاتب يتقاضى في المتوسط ١٥ تالر عن الملزمة (١٦ صفحة) .. وبلغ مجموع ما تطبعه ٢٠٠٠ نسخة في صيف سنة ١٧٨٨ .

وقد نشرت هذه المجلة في عدديها الصادرين في يناير ونوفمبر سنة ١٧٨٥ نقد كنت لكتاب هردر : « أفكار في فلسفة تاريخ الانسانية » (١٧٨٤— ١٧٩١) وسنعود إلى هذا النقد بعد قليل .

كان شوتس Schütz أول عالم بيّن ما في فلسفة كنت من جدة وأصالة ، فقال في نقده لكتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » إن نقد كنت قد بدأ به عصرٌ جديد في الفلسفة وثورة لا تزال في أوائلها . وكرّس لكتاب : « نقد العقل المحض » عرضاً يتناول ١٧ صفحة من المجلة . وكتب زميله ج. هوفاند عن « تأسيس الأخلاق » يقول إن هذا الكتاب هو أول كتاب يؤسس الأخلاق على أساس راسخ .

فكان لهذا أثره في تعريف الناس بكنت وفلسفته ومكانته .

* * *

لكن الفضل الأكبر في التعريف بقيمة فلسفة كنت إنما يرجع إلى كارل ليونهرد رينهولد Karl Leonhard Reinhold (٢٦/١٠/١٧٥٨ – ١٠/٤/١٨٢٥) .

كان رينهولد تلميذاً في الكلية اليسوعية ، وبعد الغاء الطريقة اليسوعية ، درس في كلية البرنانبيين . ولما تولى الأمبراطور يوسف الثاني عرش النمسا ، تأثر رينهولد بحركة الأفكار الحرّة التي بدأت بحكم هذا الأمبراطور المستنير . وفي سنة ١٧٨٣ سافر إلى ليبتسك ليحضر محاضرات بتسهولد Petzhold وبلاتنر Platner ، وفي السنة التالية ذهب إلى ڤيمار ، حيث عاون فيلند Wieland في تحرير مجلة « المركور الألماني »، فكتب فيها عدداً كبيراً من المقالات ، أبرزها مقالات بعنوان : « رسائل عن الفلسفة الكنتية » (سنة ١٧٨٦ – سنة ١٧٨٧) ، وقد طبعت على حدة بعد ذلك في ليبتسك (سنة ١٧٩٠ – ٩٢، في جزئين) . فكان لهذه « الرسائل » أثر ضخم في تقريب فلسفة كنت إلى عقلية الجمهور ؛ وبفضلها نال رينهولد كرسيّ الفلسفة في جامعة يينا ، وفي كرسيه هذا نال شهرة واسعة متحمسة . ومن ثم دعته جامعة كيل Kiel في سنة ١٧٩٤ ليشغل كرسي الفلسفة فيها [١] .

---

(١) راجع عن رينهولد : Ernst Reinhold : **Reinholds Leben und litterariches Wirken**, Jena, 1825; — Rob. Keil : **Ueber Reinholds philosophie,** 1885.

كان رينهولد في سنة ١٧٨٥ من أنصار هردر ضد فلسفة كنت . لكنه في أكتوبر سنة ١٧٨٧ كتب رسالة اعتراف طويلة يؤكد فيها «شفاءه الجذريّ » ، وأنه سيكرّس نفسه منذ الآن ليكون أحد « الأصوات الصارخة في البريّة » للدعوة إلى فلسفة كنت . وفي رسالة ثانية بتاريخ ١٩ يناير سنة ١٧٨٨ تدفق إعجابه الحار بـ « نقد العقل العملي » ، وشبهه بشمس ساطعة تضيء إزاء سراج رينهولد الصغير الضعيف.وراح ينعت كنت بأنه أعظم فيلسوف عرفته الإنسانية كلها طوال تاريخها ، ويقول إن فلسفة كنت وفّرت له أمتع سرور في حياته ، وبثت فيه أصفى حب وأدومه .

وكنت من ناحيته اعترف لرينهولد بالجميل على أنه استطاع أن يعرض فلسفته الجافة عرضاً ذكيّاً واضحاً ، دون أن ينال من عمقها (راجع مقالة « في استخدام المبادىء الغائية »). ورجاه أن يستمر في عرض فلسفته وإكمالها ، وهو الأمر الذي لا يمكنه منه ارتفاع سِنّه (رسالة من كنت إلى رينهولد بتاريخ أول ديسمبر سنة ١٧٨٩) .

وراح رينهولد في كل فصل دراسي شتوي يلقي سلسلة من المحاضرات العامة بعنوان : « مدخل إلى نقد العقل المحض للمبتدئين » ، لقيت نجاحاً باهراً ، أثار الحقد والغلّ — كما يحدث دائماً في هذه الأوساط الجامعية ! — في نفس أستاذ زميل آخر يدعى ألْرش Ulrich . وكان ألرش هذا قبل وقت غير طويل قد صرح بأن « نقد العقل المحض » لكنت « هو الناموس الوحيد للفلسفة الحقة » ، لكنه راح الآن يهاجم كنت وفلسفة كنت ، لما رآها تشتهر وتذيع في كل الأوساط العلمية في يينا بفضل محاضرات وكتابات رينهولد . وراح هذا الحاقد الدنيء يهاجم في محاضراته العديدة — وكان يلقي ما لا يقل عن ست محاضرات في اليوم — « نقد العقل » و « السادة الشباب » — يقصد خصوصاً رينهولد وشوتس — الذين « أصيبوا بالحُمّى الكنتية » وراحوا يتعبدون «الحذلقات الكنتية ». وبلغت به الحماقة حداً جعلته يختم إحدى محاضراته بقوله :

« يا كنت ! سأكون شوكة في لحمك ، وأنتم أيتها الكنتيانيون سأكون طاعوناً لكم . إن ما يهدد به هرقل ، سينفذه قطعاً » .

وأهدأ وأعقل من هذا الأهوج ، كان أستاذ آخر يدعى هننجز Hennings فقد اتخذ في مهاجمة كنت أسلوباً أكثر اعتدالاً وخبثاً ، فكان لا يذكر اسمه في محاضراته للمبتدئين ، ولكنه يعترف في محاضراته للمتقدمين بأن في « نقد » كنت أشياء كثيرة جيدة ، « لكن غالبيتها كانت معروفة من قبل » .

لكن قافلة مجد كنت كانت تسير في طريقها ، دون أن تحفل بهؤلاء — وهم دائماً موجودون في كل زمان ومكان ! ولقد بلغت الحماسة بين الطلاب بشأن فلسفة كنت في سنة ١٧٨٦ حداً عظيماً حتى إن طالبين في جامعة يينا دخلا في مبارزة بالسيف والرصاص ، لأن أحدهما تحدى الآخر في المناقشة قائلاً : إن عليه أن « يقضي ثلاثين سنة أخرى في دراسة كتاب « نقد العقل المحض » قبل أن يفهمه ، ثم ثلاثين سنة أخرى لكي يكون في وسعه أن يبدي عليه ملاحظات » .

* * *

هكذا كان نجاح فلسفة كنت في يينا ، كعبة الفكر في ألمانيا في ذلك الحين ، فهي حاضرة دوقية ڤيمار التي كانت بفضل أميرها قلب ألمانيا وعقلها آنـــذاك .

كذلك لقيت فلسفة كنت نجاحاً متواصلاً في سائر الجامعات الألمانية :

١ — ففي هلّه Halle (وهي مدينة في ألمانيا الشرقية الآن على نهر الزاله ، وعدد سكانها الآن ٢٧٨٠٠٠ ، وتشتهر بالصناعات الميكانيكية والأملاح ، وفيها ولد هيندل الموسيقي العظيم) اتسعت شهرة كنت وفلسفته بفضل ياكوب سجسموند بك Jakob Sigismand Beck (ولد سنة ١٧٦١) — وقد جرت بينه وبين كنت مراسلات في السنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٤ لا تخلو

من أهمية فلسفية . وكذلك بفضل ل . ه . ياكوب L. H. Jakob (ولد سنة ١٧٥٩) الذي كان معلّماً في المدارس الثانوية .

٢ — أما في ليبتسك فكان أكبر الفلاسفة تأثيراً هو أرنست بلاتنر (ولد سنة ١٧٤٤) وكان كاتباً بارعاً وخطيباً أنيقاً ، كتب « حِكماً » ، وفي الطبعة الثانية منها (سنة ١٧٨٤) هاجم كنت في عدة مواضع . وفي محاضراته بدا حذراً ، لكنه شيئاً فشيئاً ازداد هجوماً على كنت ، واتهم رينهولد والكنتيين بعامة بأنهم يريغون إلى إدخال « نزعة الشك الخبيث » وتحطيم كل خير .

وفي مقابل ذلك كان الشبان المدرّسون شديدي الحماسة لكنت ، نذكر منهم ك . أ . تسيزار K. A. Cäsar ، وكان يدرِّس فلسفة كنت في سنة ١٧٩١ وقبل ذلك ؛ — ثم مدرس الرياضيات والفزياء هندنبورج Hindenburg ، وقد ظل على تراسل مع كنت عن طريق بك Beck — ثم هيد نريش K. H. Heidenreich وكان فتى قلقاً هزيل البدن ، مفرطاً في الشراب حتى إنه توفي في سنة ١٨٠١ وهو في السابعة والثلاثين ؛ — ثم ف . ج ، بورن F. G. Born ، الذي قام بترجمة مؤلفات كنت الرئيسية من الألمانية إلى اللاتينية وظهرت هذه الترجمة في ٤ مجلدات من سنة ١٧٩٦ إلى ١٧٩٨ ، لكنها لم تنتشر إلاّ في مكتبات الأديرة في جنوب ألمانيا والمعاهد الدينية الكاثوليكية . وأصدر بالاشتراك مع ابشت Abicht في سنة ١٧٨٩ مجلة تدعى : « المجلة الفلسفية الجديدة لشرح مذهب كنت » ، لكنها لم تستمر غير عامين .

٣ — وفي جيتنجن كان كراوس — تلميذ كنت المخلص — أستاذاً في جامعتها ، وهي جامعة مشهورة — ولا تزال — بالدراسات الفيلولوجية (وتقع جيتنجن في ألمانيا الغربية في مقاطعة ساكس السفلى ، على نهر اللين ، وعدد سكانها الآن ١١١,٠٠٠) ، وكان قد عين بها في خريف سنة ١٧٧٩ . وحدث أن صرّح في اجتماع لأساتذة الجامعة بأن كنت « قد أنشأ في كرسيّ أستاذيته عملاً سيكلف الفلاسفة تذراف الكثير من دموع الفزع » — وإذا بالأساتذة

الحاضرين يضحكون مستهزئين ، وقال أحدهم : « لا ينتظر من هاوٍ Dilletante مثله في الفلسفة شيء كهذا ! » – إي والله ، هكذا قال هؤلاء الأساتذة « الأجلاّء » عن أمانويل كنت إنه مجرد هاوٍ في الفلسفة !! نعم ، أما هم الذين لا يذكر لهم تاريخ الفلسفة ولا مجرد أسمائهم ، فهم « الفلاسفــة » « الجادون » « الممتازون » حقاً !! وهكذا دائماً وحتى اليوم يفعل الحقد المقرون بالجهل والعجز والتفاهة !

ومن هؤلاء كان من يدعى مينرز Meiners الذي اتهم مذهب كنت في كتاب له صدر سنة ١٧٨٧ بعنوان « فيلولوجيا » ، بأنه نزعة شك محض حافل بالسفسطة . وكانت حجته ، كما عبر عنها ليشتنبرج [(١)] Lichtenberg ساخراً ، هكذا : « إن كان كَنْت على حق ، فإننا لن نكون على حق ، لكن لما كان هذا غير ممكن ، لأننا رجال علماء مستقيمون جادّون ، فإن من الواضح وضوح الشمس أن كنت ليس على حق » !

وفي مقابل هؤلاء « الأساتذة الأجلاّء » كان يؤيد كنت نفر من أعلام الجامعة والكتاب ، نذكر منهم الرياضي وشاعر الأهاجي ابراهام جوتهلف كيتسنر (المولود في سنة ١٧١٩) ، رغم ارتفاع سنه ؛ – ثم عالم الطبيعة والتشريح بلومنباخ Blumenbach الذي نوه به كنت في كتابه « نقد الحكم » ؛ ثم هينه Heyne العالم الفيلولوجي ؛ – ثم الساخر الشهير لشتنبرج Lichtenberg الذي عرف أيضاً مؤلفات كنت في الفترة السابقة على كتبه النقدية . إن لشتنبرج نعت كَنْت بأنه « النبيّ القادم من الشمال » ، « الذي يعرف أكثر مما يعرف الميتافيزيقيون اليوم مجتمعين » . وقال بعد ظهور كتاب « نقد العقل المحض » : « إن البلاد التي أعطتنا النظام الحقيقي للعالم (كوبرنيقوس) ، قد

---

(١) Lichtenbergs **Schriften**, ed. W. Herzog, II, S. 312 f., Jena 1907.

(٢) راجع الكتاب نفسه جـ ١ ص ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ وما يليها ، ٢٣١ وما يليها ، ٢٢٧ وما يليها ، ٢٣٠ ، ٢٤٢ .

أعطتنا أيضاً خير مذهب في الفلسفة » . وتوطدت أواصر الصداقة الحميمة بين كنت ولشتنبرج ، واستمرت حتّى وفاة الأخير في سنة ١٧٩٩ . وكلاهما كان يقدر الآخر : فكنت كان يقدر كلمات ليشتنبرج الساخرة اللاذعة ، وعلمه الغزير ، ولشتنبرج في كلماته الفلسفية التي كتبها في أخريات عمره كان متأثراً بكنت .

٤ ــ أما في جامعة ماربورج ــ التي ستصير في أخريات القرن التاسع عشر والربع الأول من هذا القرن كعبة الكنتية الجديدة ــ فلم يظفر كنت إلا بمعجب واحد وهو الأستاذ يوهان بيرنج Johann Bering الذي كان يأسى لأنه لم يحظ بحضور محاضرات كنت ولو لفصل دراسيّ واحد . لكن الحكومة ــ بتحريض من أساتذة الفلسفة التقليديين الشيوخ فيها ــ أصدرت قراراً في بداية سبتمبر ١٧٨٦ يمنع من تدريس فلسفة كنت بدعوى أنها نزعة شك . فاضطر بيرنج إلى التحايل على القرار بأن كان مع ثلاثة من الشباب الطلاب يقرأ كتاب « نقد العقل المحض » تحت اسم : « حصّة محادثة » ! غير أن الحكومة ما لبثت أن ألغت قرارها الشائن هذا ، في نهاية سنة ١٧٨٧ ، وعاد من الممكن تدريس فلسفة كنت .

وإلى جانب ذلك كان هناك ــ كالعادة ــ الأعداء المتحمسون ، نذكر منهم ديترش تيدمان (١٧٤٨ ــ ١٨٠٣) الذي اشتهر كتابه في تاريخ الفلسفة ؛ فقد كتب عدة مقالات في مجموعة أبحاث هسّه Hessische Beiträge يهاجم فيها مذهب كنت بعنف وسوء فهم ، وذلك في حدود سنة ١٧٨٥ ، ١٧٨٦ .

٥ ــ وفي جنوب ألمانيا لقي مذهب كنت معارضة أشد : (١٧٥١ ــ ١٨١٠) :

أ ــ فكان من أعدائه فِلَت Flatt في توبنجن ، وأبل Abel في اشتوتجرت. وفي كارلسروه كتب أحد القساوسة عجالة ضد « إصلاح الأخلاق

كما تصوره السيد كنت » (سنة ١٧٨٦) .

ب ــ وفي مقابل ذلك وجد مذهب كنت ترحيباً في ارلنجن، حيث ألقى برايرBreyer في سنة ١٧٨٥ محاضرات عن : « انتصار العقل العملي على النظري وفقاً لمبادىء كنت » ونشرها . وفي أرلنجن أيضاً عمل أبشت Abicht (١٧٦٢ ــ ١٨١٠) على الترويج لمذهب كنت ، وكتب كتاباً بعنوان: « ميتافيزيقا اللذة وفقاً لمبادىء كنت » .

وفي جامعة ألتدورف بنورمبرج ألقى الأستاذ فل Will « محاضرات عن الفلسفة الكنتية » (سنة ١٧٨٨) .

جـ ــ تلك كانت الحال في المناطق التي يسودها المذهب البروتستنتي . أما في المناطق التي يسودها المذهب الكاثوليكي : فنجد أولاً في منشن الأستاذ بندكت اشتاتلر يكتب كتاباً « ضد كنت » منحط اللهجة يتألف من ثلاث مجلدات في سنة ١٧٨٨ ، وبعد ذلك بأربع سنوات طبع مختصراً لها بعنوان : « موجز في متناقضات فلسفة كنت » . ولما بدأ الأستاذ جرافنشتين Gerafenstein إلقاء محاضرات عن فلسفة كنت في جامعة منشن سنة ١٧٩٠ ، منع من مواصلتها تحت تأثير اشتاتلر هذا . ووصلت الحقارة برهبان أحد الأديرة أن سمّوا كلب الحراسة عندهم باسم : كنت !

أما في ڤورتسبورج فقد بدأ نجاح فلسفة كنت بفضل الأستاذ ماترنوس رويس Maternus Reuss ، الذي بدأ في المحاضرة في مبادىء فلسفة كنت ابتداءً من عام ١٧٨٨ وفي صيف السنة التالية استخدم في دروسه « رسائل عن فلسفة كنت » التي كتبها رينهولد ، لكن بعد أن جرّدها من كل ما يتعارض مع المذهب الكاثوليكي . وذهب رويس إلى كينجسبرج لزيارة كنت ، وتبادلا الرسائل . بيد أن رويس توفي في سنة ١٧٩٨ .

لكن أكثر الناس حماسة لفلسفة كنت من بين أهالي جنوبي ألمانيا كان بنيامين ارهرد Benjamin Erhard (١٧٦٦ ــ ١٨٢٧) الذي كان عاملاً

بدوياً ثم أصبح طبيباً وفيلسوفاً مرموقاً ، ومدحه جيته فقال إنه « مخ ممتاز » وقال عنه شِلَر إنه « عقل غنيّ جداً ومحيط جداً بكثير من العلم » (رسالة من شلر إلى كيرنر Körner في ١٧٩١/٤/١٠) . وكان في البداية متأثراً بفولف وسولتسر ومندلزون ، لكنه وهو في التاسعة عشرة اعتنق فلسفة كنت بعد قراءته « لنقد العقل المحض » ، ثم « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » . ويقول إن قراءته لـ « نقد العقل العملي » أحدثت في باطنه « ولادة جديدة » لباطن نفسه . وفي شتاء ٩١/١٧٩٠ ذهب إلى يينا ليحضر محاضرات رينهولد ابتغاء ازدياد معرفته بفلسفة كنت . وهناك في يينا كان وثيق العلاقة برينهولد وبالشاعر شِلّر . وفي الصيف (سنة ١٧٩١) سافر إلى كينجسبرج لزيارة معبوده كنت ، فأمضى بصحبته « أياماً سعيدة » كما قال . وحينما رحل ، استشعر كنت الشوق إليه « لأن من بين أولئك الذين زاروا منطقتنا كان هو أحب الناس حديثاً إلى نفسي » (كنت إلى أرهرد في ٢١ ديسمبر سنة ١٧٩٢) .

* * *

لكن كنت رغم هذا كله شق طريقه إلى المجد في التسعينات بقوة واستمرار وتزايد :

فاستمرت الحماسة لمذهب كنت متقدة في التسعينات بفضل رينهولد الذي استمر يلقي محاضراته عن فلسفة كنت ، ويزداد مع ذلك عدد طلابه ، فكانوا ٩٥ طالباً في شتاء ٩١/١٧٩٠ ، وفي السنة التالية : ١٠٧ ، وفي التي تلتها : ١٥٨ ، أي أكثر من عدد طلاب كنت نفسه (رسالة من رينهولد إلى كنت في ١٧٩٣/١/٢١) .

وبفضل رينهولد أيضاً أصبح الشاعر العظيم فريدرش شلر (١٧٤٩ — ١٨٠٥) من أشد الناس حماسة لكنت ، وبعث إلى كنت عن طريق رينهولد في يونيو سنة ١٧٨٩ بتوكيد لتقديره الصميم الحارّ جداً للفلسفة النقدية التي أنشأها كنت ؛ ورد عليه كنت بتحية كلّف بتبليغها هوفلند Hufeland الذي كان

يزور كينجسبرج آنذاك . وفي تعليقة كتبها كنت على الطبعة الثانية من كتابه : « الدين في حدود العقل فقط » (ص ٢٢ وما يليها) رد على اعتراضات شلر ضد تشدّد كنت الأخلاقي — ولكن بطريقة غاية في التلطف والمودّة ، مما ملأ قلب الشاعر بالسرور . وكان شلر قد أبدى هذه الاعتراضات في كتابه « اللطافة والمهابة » Anmut und Würde ، ولفت بيستر Biester نظر كنت إلى ملاحظات شلر في أكتوبر سنة ١٧٩٣ . وانتهز شلر بعد ذلك أول فرصة فكتب إلى كنت في ١٣ يونيو سنة ١٧٩٤ « يشكره على الاهتمام الذي أولاه رسالته الصغيرة وعلى تبصيره إياه بما حاك في صدره من شكوك » ، ودعا كنت إلى المشاركة في الكتابة في مجلة Horen . ولما لم يردّ كنت على هذه الرسالة ، عاد شلر بعد ذلك بتسعة أشهر فبعث إليه في ١٧٩٥/٣/١ الكراستين الأوليين من مجلة Horen مع مبادرة التماس أن يكتب فيها كنت . فرد عليه كنت في ١٧٩٥/٣/٢٨ قائلاً إن الاتصال برجل عالم عبقري مثل شلر هو أمر لا يمكن إلا أن يرحب به ، وأنه يقدر رسائله في علم الجمال كل التقدير ؛ أما عن الكتابة في مجلة Horen (= الساعات) فإنه يلتمس التأجيل .

لكن يبدو أن كنت لم يكن يعرف شيئاً يذكر عن شلر وشعره ، وكذلك كانت حاله مع جيته ، لأن هذين الشاعرين العظيمين كانا يمثلان الشعر الجديد ، وكنت كان لا يستريح إلاّ إلى شعراء المدرسة القديمة مثل هلّر Haller ، وبوب Pope وفيلند Wieland وقد ذكر جيته في حديث مع أكرمن أن كنت لم يحفل بجيته ، وكان قد ذكره له هامان . أما الشاعر كلوپستوك فكان من أعداء كنت .

وكان كنت يكتب بعض الشعر رثاء لمن يموت من زملائه ، وقد بقيت لنا ست قصائد رثاء نظمها كنت في الفترة ما بين ١٧٧٠ — ١٧٨٢ (راجع « رسائل كنت » جـ ٣ ص ٤٢١ — ٤٢٣) . وهي من البحر السكندري ، ولا ينبض فيها أي عِرْق شعري ولا خيال ، بل هي نوع من أداء الواجب كان شائعاً في ذلك الحين ، ووفاءً لذكرى الزملاء .

ونعود إلى علاقة كنت بشعراء عصره فنقول إن الشاعر كوزجارتن (١٧٥٨ — ١٨١٨) Kosegarten بعث برسالة حماسية حارة لكنت (« رسائل كنت » ج ٣ ص ٣٦٩ — ٣٧١ ؛ ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٨) . كذلك تحمس الشاعرجان بول رشتر (١٧٦٣–١٨٢٥)لمذهب كنت في الأخلاق وعبر عن ذلك في رسالة إلى صديقه القسيس فوجل Vogel بتاريخ ١٧٨٨/٧/١٣ يقول فيها : « بحق السماء إلاّ اشتريت لي كتابين هما : « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » لكنت و « نقد العقل العملي » لكنت . إن كنت ليس نوراً لهذا العالم ، بل هو نظام شمسي ساطع » .

* * *

كذلك كان من أشد المتحمسين لكنت وفلسفته شاب سيكون من أعلام المثالية الألمانية وهو يوهان جوتليب فشته J. G. Fichte الذي قدم إلى يينا في ربيع ١٧٩٤ بوصفه من أنصار كنت المتحمسين . وكان فشته قد زار كينجسبرج في أول يوليو سنة ١٧٩١ ابتغاء أن يرى ذلك الرجل الذي يدين له بالخلاص من الأتاويه التي تاه فيها قبل ذلك ، وزوده بكل المبادىء والاقتناعات التي كوّنت ذاته وأخلاقه .

وبعد هذا اللقاء كتب فشته كتاباً بعنوان: « محاولة نقد كل وحي » وأتمه في خمسة أسابيع من الاعتكاف والتأمل العميق ، وكتب عليه إهداءً إلى الفيلسوف كنت . وقرأه كنت وأوصى أحد الناشرين بنشره ، فنشر بناء على توصية كنت هذه ، وظهر في ربيع سنة ١٧٩٢ ولكن بغير اسم مؤلف ، إما غفلة من الناشر أو حيلة لترويج الكتاب . ولما كان الناس آنذاك ينتظرون رأي كنت في الدين ، فقد شاع الظن بين الناس أن المؤلف هو كنت، بيد أن كنت بادر فكشف عن الحقيقة ، لكن فشته أفاد الشهرة من رواج الكتاب رواجاً عظيماً على أساس أنه من تأليف كنت . وإذا به — أي فشته — يدعى للمشاركة في تحرير « مجلة يينا الأدبية » التي نشر فيها كنت هذا الايضاح ، ثم دعي في نهاية

ديسمبر سنة ١٧٩٣ ليشغل كرسي الأستاذية في جامعة يينا ، الذي شغر بذهاب رينهولد إلى جامعة كيل .

لكن فشته الشديد الحماسة لكنت – حتّى إنه كتب له في ٢٠ سبتمبر سنة ١٧٩٣ يصرح بأن : « التفكير فيك سيكون دائماً مصدر عبقريتي » – ما لبث أن تطامن شيئاً فشيئاً كلما قوي استقلال فكره الذاتي وأوغل في طريق مذهبه الثاني الخالص . وبعد أن كانت الرسائل بينهما عديدة ، تضاءلت ؛ وكنت من ناحيته راح يصدر أحكاماً عن فشته لم تَرُق لهذا الأخير ، وفي رسالة بتاريخ ديسمبر سنة ١٧٩٧ كتب كنت إلى فشته ينصحه بأن يستغل موهبته العظيمة في العَرْض الشعبي ، بدلاً من الخوض في الدقائق غير المثمرة . فرد عليه فشته قائلاً إنه لا يفكر في توديع النزعة الاسكلائية ، بل على العكس يقويها ، لأنها تزيد في قوّتــــه .

وساءت الحال بينهما شيئاً فشيئاً ، حتّى وقعت القطيعة النهائية في سنة ١٧٩٩ حين أعلن كنت في « مجلة يينا الأدبية » أن مذهب العلم الذي يقول به فشته هو مذهب غير مقبول إطلاقاً ، بل ونعت مؤلفه (أي فشته) بأنه « صديق » زائف بل وغدّار خبيث . ورد فشته في نفس المجلة ، في صورة رسالة بعث بها إلى شلنج ، بعبارات في غاية الاعتدال ، لكنه في رسالة خاصة بعث بها إلى شلنج قال إن فلسفة كنت هي محض هراء totaler Unsinn ، كما وصف كنت في رسالة إلى رينهولد يقول فيها إنه « ثلاثة أرباع عقل » ! Dreiviertelskopf

فواعجبا لهذا الانقلاب في الاعجاب من النقيض إلى النقيض ! ولكم يفسد الهوى حكم بني الإنسان حتّى أعقلهم !

* * *

وفي برلين كان كيزفتر Kiesewetter من المتحمسين لمذهب كنت .

ولكن أبرز هؤلاء هناك كان سلومو ميمون [1] ، وهو فيلسوف يهودي بولندي (ولد في ميرز Mirz في لتوانيا البولندية في سنة ١٧٥٤ ، وتوفي في Nieder-Siegersdorf بالقرب من Liegintz في ٢٢/١١/١٨٠٠) ، قدم إلى برلين في سنة ١٧٧٣ حيث دَرَس فلسفة فولف وتعرف إلى موسى مندلزون . ودَرَس فلسفة كنت في سنة ١٧٨٨ فتحمس لها وتحت تأثيرها كتب أولاً : « بحث في الفلسفة المتعالية » (برلين ١٧٩٠) ، وكان قد بعث بمخطوطها وأقرّه كنت . ثم نشر « معجماً فلسفياً » (سنة ١٧٩١ في برلين) فيه جمع سلسلة من الأبحاث عن موضوعات الفلسفة ، مرتّبة بترتيب أبجدي ، وأثار هذا الكتاب سجالاً عنيفاً بينه وبين رينهولد . ونشر أهم كتبه وهو : « محاولة لمنطق جديد » في سنة ١٧٩٤ (برلين ؛ سنة ١٧٩٨) . وفي مؤلفاته هــذه حاول ميمون تعديل مذهب كنت في اتجاه المزيد من الشك . فنبذ فكرة الشيء في ذاته التي قال بها كنت وسيدور حولها الكثير جداً من الجدل ؛ وزعم أن مادة الأشياء الخارجية التي تحدث انطباعات في حواسّنا هي مادة غير معقولة . إن الانطباع أمر حقيقي ، لكن لا سبيل إلى فهمه وتفسيره . وعارض في تمييز كنت بين الحساسة والذهن ، كما عارض في قول كنت إن المكان والزمان عيانان للحساسة ذاتيـــان .

كتب ميمون إلى كنت في ٧ أبريل سنة ١٧٨٩ يكشف له عن شديد إعجابه بفلسفته . ولما أرسل إليه كتابه « بحث في الفلسفة المتعالية » وهو مخطوط ، قرأ كنت بعض المخطوط وكتب إليه يقول إن هذا المخطوط « يكشف في الواقع عن قريحة غير عادية لفهم العلوم ».وفي رسالة طويلة إلى هرتس H. Herz (بتاريخ ٢٦ مايو سنة ١٧٨٩ ؛ راجع « رسائل كنت » ج٢ ص ٤٨ — ٥٥)

---

(١) راجع عنه : Salomo Maimon : **Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben,** hrsg. von K.-P. Moritz, Berlin 1792; — Sab. Jos. Wolff, **Maimonia,** Berlin, 1813; — J.-H. Witte : S. **Maimon,** Berlin 1876.

يقول إن أحداً لم يفهم بإدراك مرهف المسائل الأساسية في فلسفته مثلما فعل السيد ميمون . ومن ثم حرص ميمون على أن يرسل إلى كنت في السنوات التالية كل انتاجه ؛ لكن لما كان كنت لم يعد يجيب عنه ، كان ميمون يوسّط الآخرين ليذكروه عند كنت . وفي آخر كتاب أرسله إلى كنت بتاريخ ٢ ديسمبر سنة ١٧٩٣ راح يستعطف كَنْت ليبدي رأيه في أحدث كتاب نشره .

* * *

كنت في معاركه الفكرية

لكن كَنْت لم يكن يحفل بالرد على منتقديه ، بل وغالباً لا يقرأ ما يكتبونه ضده ، عن تعالٍ منه وازدراء لشأنهم ؛ وكثيراً ما كان يصرّح بأنه يبغض المنازعات العلمية . ولما تزايد الهجوم عليه ابتداء من سنة ١٨٨٥ وصاعداً ، كان يدع لأنصاره مهمة الرد على المهاجمين والدفاع عن مذهبه . لقد كان يشعر بأن لديه مهمة أكبر جداً من الخوض في هذه المساجلات والمهاترات والمشاحنات : ألا وهي ، أن يتمّ بناء مذهبه . وحتى ما كتبه نقداً لكتاب هردر ، وتدخله في نزاع ياكوبي ومندلزون ، والملحق الذي كتبه لكتاب ياكوبي ، ورسالة عن « استخدام المبادىء الغائية » — كل هذه ليست كتب مساجلات بالمعنى الحقيقي .

والاستثناء الوحيد لهذا الموقف هو ردّه على يوهان ابرهرد بعنوان : « حول اكتشاف مفاده أن كل نقد جديد للعقل المحض ينبغي بالضرورة أن يتم بواسطة نقدٍ أقدم » (سنة ١٧٩٠) .

لكن مراعاة للترتيب التاريخي سنعرض لهذه الشبه مساجلات بحسب وقوعها على الترتيب الزمني :

أ — نقد كتاب « الأفكار ... » هردر

وأولاها هي نقده لكتاب هردر [١] بعنوان : « أفكار في فلسفة تاريخ

---

(١) راجع عن هردر : R. Haym : Herder, nach seinem Leben und seinem :

الإنسانية » ، وقد ظهر في أربعة أقسام في مدينة ريجا ، فيما بين سنة ١٧٨٤ وسنة ١٧٩١ ، دون أن يكمل . وفي هذا الكتاب العظيم أودع هردر كل أفكاره ؛ وكان يحلم بأن يصنع مع علم التاريخ صنيع نيوتن مع علم الطبيعة ، وأن يتابع تطور الحضارة الإنسانية خلال العصور عند مختلف الأمم . وكان من رأيه أن كل ما يقع إنما هو غاية ووسيلة معاً ، وأن لكل عصر قيمته الذاتية ، وأنه من غير الممكن أن تكون الأجيال السابقة إنما عاشت فقط من أجل الأجيال اللاحقة ، بل لكل جيل استقلاله في الوجود وقيمة حياة خاصة به .

ولقد كان هردر – كما رأينا – تلميذاً عابراً لكنت ، وقد أوردنا رأيه في أستاذه . بيد أنه فيما بعد لم يدرس « نقد العقل المحض » في سنة ١٧٨٢ إلا دراسة عابرة ، مكتفياً بحكم هامان الذي رأى في « نقد العقل » لكنت محاولة لجعل العقل المجرد مستقلاً عن كل تجربة وعيان حسي ، أي محاولة للوقوع في صورية فارغة وكلام أجوف . لكن هردر امتنع من أن يبدي رأيه علناً في كتاب كنت هذا .

ولما طلب كرستيان جوتفريد شوتس من كنت أن يكتب مقالاً في « مجلة يينا لنقد الكتب » ، لبى طلبه بأن كتب نقداً عن القسم الأول من كتاب « أفكار لهردر » . وظهر هذا النقد في يناير ١٧٨٥ في العدد الأول من تلك المجلة Jenaische Allgemeine Literaturzeitung .

أثنى كنت على ما تجلى في كتاب هردر من « نظرة شاملة » ، ومن ذكاء مرهف في اكتشاف النظائر ، ومن قوة في الخيال وجرأة ، ومن وفرة في الأفكار ، وما هنالك من تأملات صحيحة نبيلة .

Werken dargestellt, Berlin, 1877-1885, 2 vol. (2. Aufl. 1954); R.T. Clark : Herder : **His Life and Thought** (1955; reprinted, 1969); R. Stadelmann : **Der historische Sinn bei Herder,** 1928; T. Litt. : **Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,** 1930 (2. Aufl. 1949).

لكنه أخذ عليه أنه يعوزه الدقة المنطقية في تحديد المعاني والتصورات ، ونصحه بأن يتجنب – في الأقسام التالية من كتابه – أن ينساق وراء ملكة التخيل والفروض والمواعظ ، وأن يلتزم – بدلاً من ذلك – تحديد المعاني وتأمل القوانين والاحتياط في استخراج النتائج .

كذلك أشاد كنت بالقسم الثاني فيما يتعلق بصدق الأحكام وبراعة الترتيب ، وجمال العبارات الشعرية ، لكنه في الوقت نفسه أخذ عليه الإفراط في الروح الشعرية بحيث أدت المجازات الجريئة والصور الشعرية والتلميحات إلى الأساطير ، أدت إلى حجب الفكرة الأساسية ومزيد من الغموض في التصورات .

وتأثر هردر ، رغم ذلك المديح كله ، بهذه الألوان الخفيفة من النقد ، وكان شديد الحساسية لكل نقد . وإذا به في كتاب صغير بعنوان : « الله » يهاجم فلسفة كنت ويزعم أنها فلسفة لفظية ، ويدعي أن كنت تحلل من كل تجربة ، كما أخذ على كنت تفنيده لكل برهان عقلي على وجود الله . ثم إنه في القسم الثاني من كتابه « أفكار » – الذي ظهر في خريف سنة ١٧٨٥ يهاجم كنت في مواضع عديدة دون أن يذكره بالاسم . لهذا اضطر كنت في نقده للقسم الثاني ، الذي ظهر في ١٥ نوفمبر سنة ١٧٨٥ في نفس المجلة – أن يرد على هذا النقد . فزاد هذا من مرارة نفس هردر ، حتى إن صاحبه الوحيد في كينجسبرج ، وهو هامان ، كتب إليه في ١٧٨٦/١/١٩ يقول له : « لا يعجبني فيك يا صديقي ومواطني أن تتألم من الضربات التي كالها لك أستاذك القديم ... إن كل رأس جيد في حاجة إلى ملاك شيطاني بدلاً من التحذير من الموت – والصبر المرّ يجعل الخدود حمراء ، ويقوّي الدورة الدموية ويساعد على مواصلة العمل ، خصوصاً إذا كان هذا لا يزال تحت السندان . وكل هذا يفيدك في عملك ويحسّن منه ، إذا أحسنت استخدامه . إن كنت ليس خصماً لك » .

لكن هردر لم يفد من هذه النصائح ، يدعوه إلى الثقة بنفسه ثناء جيته الجم على كتابه حتى إنه دعا كتاب « أفكار ...» في سنة ١٧٨٧ : « انجيله الأحبَّ إلى نفسه » . كما أن هامان كان يواسيه قائلاً : « إن كنت ملىء بمذهبه إلى درجة ألا يقدر عـــلى أن يحكم عليك حكماً نزيهاً » (رسالة من هامان إلى هردر في ٦ فبراير سنة ١٧٨٥) . ويخفف ما بين هردر وكنت فيقول في رسالة أخرى إلى هردر (بتاريخ ٨ مايو سنة ١٧٨٥) : « إن كنت رجل خدوم مؤثر للخير للغير وفي صميمه طيب الأخلاق نبيل النوايا ، له كثير من المزايا والأفضال . بيد أنه وجد في كتابك : « أفكار ... » كثيراً من المواضع التي أبصر فيها سهاماً موجّهة ضده وضد مذهبه ، دون أن تكون قد أفكرت أنت في ذلك أو قصدت إليه » .

وظل هردر حتى آخر حياته خصماً لفلسفة كنت النقدية .

على أن كنت رفض أن ينقد القسم الثالث من كتاب « أفكار ... » لما أصدره مؤلّفه هردر في سنة ١٧٨٧ ، لأنه كان مشغولاً بكتابه « نقد ملكة الحكـــم » .

ب ـ موقفه من النزاع بين ياكوبي ومندلزون

في منتصف الثمانينات من القرن الثامن عشر ثارت مساجلات عنيفة لما أن أعلن ف . هـ . ياكوبي أن لسنج (١٧٢٩ ــ ١٧٨١) قبل وفاته ببضعة أشهر قد اعتنق مذهب اسبينوزا ، وكان مذهب اسبينوزا آنذاك يعدّ مرادفاً للإلحاد الفاحش والجبرية المطلقة . وتلقى مندلزون (١٧٢٩ ــ ١٧٨٦) ــ هذا النبأ في يوليو سنة ١٧٨٣ فاعتبره اتهاماً غير صحيح وتشهيراً شخصياً بصديقه المتوفى حديثاً لسنج (١٥ فبراير سنة ١٧٨١) . وإذا به في كتابه : « ساعات الصباح أو محاضرات عن وجود الله » (خريف سنة ١٧٨٥) يهاجم الاسبينوزية بكل

عنف ، وفي الوقت نفسه راح يهاجم النزعة الشكّية والمثالية النقدية ، رغم أنه اعترف بأنه لم يقرأ مؤلفات كنت !

وفي مقابل ذلك دافع ياكوبي عن الاسبينوزية وعدّها المذهب المنطقي الوحيد بين كل الفلسفات التصوّرية ، وذلك في كتابه الذي ظهر في خريف سنة ١٧٨٥ أيضاً بعنوان : رسائل عن مذهب اسبينوزا موجهة إلى موزس مندلزون . لكن ياكوبي إنما كان يهدف من وراء هذا الدفاع إلى هدف آخر وهو أن الآلية الطبيعية العمياء والإلحاد لا يمكن أن ينقذ منهما غير وثبة قاتلة في الإيمان ، أي الشعور باليقين الذي لا يحتاج إلى برهان .

فردّ مندلزون في مستهل سنة ١٧٨٦ ردّاً ما لبث أن ردّ عليه ياكوبي ، ومن ثم بدأت تتوالى المساجلات من مختلف النواحي حول نفس الموضوع ، برسائل وكتيبات صغيرة ، كانت تنوّه بها «مجلة يينا لنقد الكتب» .

واستمرت المعارك طوال عامين ، توفي خلالها مندلزون في ٤ يناير سنة ١٧٨٦ . وارتبطت بمشكلة أخرى أعمّ وأهم وهي مسألة : « نزعة التنوير » Aufklärung . فانقسم المتساجلون إلى معسكرين : معسكر أنصار نزعة التنوير ، الذين اتخذوا من مجلة برلين الشهرية — Berlinische Monatsschrift مركزاً لنشاطهم ، ووجدوا حامياً لهم في شخص وزير فريدريش الأكبر ، وهو فون اتسدلتس Freiherr von Zedlitz ؛ — وفي الجانب الآخر معسكر أنصار فلسفة الشعور والايمان ، وعلى رأسهم هامان ، مجوسي الشمال كما كان يلقّب ، وكان صديقاً لكنت ومن بلده ؛ وأهم منه كان فريدريش هينرش ياكوبي من دوسلدروف ، وأيضاً لافاتر Lavater . أما المعسكر الأول فكان يضم بيستر Biester صاحب « مجلة برلين الشهرية » ، و م . هرتس M. Herz ، ونقولاي Nicolai وغيرهم .

وقد أهاب كلا الفريقين بكَنْت ليحسم برأيه الأمر في هذه المشكلة . فماذا كان موقف كنت ؟

لم يستهو كنتَ منهجُ اسبينوزا التوكيدي (الدوجماتيقي) ولا نزعته إلى وحدة الوجود . وقد صرّح لهامان بأنه لم يدرس اسبينوزا جيداً (رسالة من هامان إلى ياكوبي في ٨٥/١٢/٣) . ولهذا لا نجد كنت يذكر اسم اسبينوزا في كتابه « نقد العقل المحض » بل ولا في كتبه السابقة عليه إلا مرة واحدة ، وذلك في كتابه : « البرهان الممكن الوحيد على وجود الله » (سنة ١٧٦٣) . ثم إن كنت كان من أنصار نزعة التنوير . ولهذا كان هواه مع المعسكر الأول .

لكنه مع ذلك لم يكن له أن يؤيد المعسكر الثاني ومحوره مندلزون ، لأنه كان لا يقر نزعة مندلزون المتأثرة بتولف ، كما أن مندلزون سبق له أن هاجم كنت في موضوع براهين وجود الله وحمل عليه . ولهذا أفكر في أن يدخل في صراع مع مندلزون في أول الأمر ، وشجعه على هذا طبعاً هامان (كما كتب هذا إلى ياكوبي في ١٧٨٥/١١/٥) . لكنه ما لبث أن تخلى عن هذا العزم واكتفى بأن أبلغ شوتس برأيه غير المتحمس لكتاب مندلزون « ساعات الصباح » ... وسجل شوتس هذا الرأي في مقاله عن الكتاب بصحيفته « مجلة يينا لنقد الكتـــب » .

لكن المعسكر الآخر ظل يطمع في أن يدلي كنت بدلوه ، ليأتي بالرأي الفصل . فكتب إليه تلميذه القديم مركس هرتس M. Herz يدعوه إلى الإدلاء برأيه ليبدد بحكمه الصائب هذه الزوبعة الجوفاء . ومن ناحية أخرى كتب إليه شوتس في فبراير سنة ١٧٨٦ يطلب منه إيضاحاً لما زعمه ياكوبي في كتابه عن اسبينوزا من أن آراء كنت في المكان قد صيغت بروح اسبينوزية . وبعث إليه لودفج هينرش ياكوب من هـلّه ، وكان من أشد المعجبين بكنت حماسة ، يسأله هل صحيح ما ذكر في الصحف من أنه يعدّ ردّاً على كتاب « ساعات الصباح » لمندلزون .

وتهيأت لكنت الفرصة لدخول المعركة من باب جانبيّ . ذلك أن لودفج هينرش ياكوب الذي من هلّة كتب هو نفسه كتاباً يردّ فيه على مندلزون

بعنوان : « الفحص عن كتاب « ساعات الصباح » لمندلزون » (خريف سنة ١٧٨٦) ، وطلب من كنت أن يكتب ملاحظات فلبّى كنت طلبه ، ونشرها ياكوب بعد مقدمة كتابه هذا تحت عنوان : « بعض ملاحظات السيد الأستاذ كنت » .وفي هذه الملاحظات التي تستغرق حوالى ثماني صفحات يقرر الموقف النقدي الكنتي في مسألة براهين وجود الله ضد قطعية مندلزون من ناحية ، وضد اسبينوزا من ناحية أخرى . وبالنسبة إلى موقفه من مندلزون يقرر بأن المشاكل الفلسفية ، من نوع حرية الارادة والجبرية ، ليست مجرد مشاحنات كلامية ؛ كما يقرر أن البحث في « الشيء في ذاته » ليس خاوياً من المعنى كما يزعم مندلزون .

لكن الأهم من هذه الصفحات القليلة هو المقالة التي كتبها كنت في نفس السنة — سنة ١٧٨٦ — بعنوان : « ما معنى : التوجّه في التفكير ؟ » ، ونشرت في عدد أكتوبر من « مجلة برلين الشهرية » . وفيها يميّز كنت بين التوجه الجغرافي ، والرياضي ، والمنطقي . ويقرر أن الفيلسوف لا يعنيه إلاّ هذا الأخير . ويؤكد كنت دور العقل، لا الشعور، في تقرير الحقائق . ويحذر من النزعة التوكيدية كما يحذر من التعلق بالمشاعر العاطفية .

جـ — المعركة ضد ابرهرد

أما المعركة الثالثة ، والتي فيها هاجم كنت بعنفٍ على غير عادته ، فهي مع يوهان أوجست ابرهرد Eberhard (١٧٣٩—١٨٠٩)، وكان من الاتجاه التنويري بعامة ، ومن أتباع مدرسة ليبنتس وفولف معاً بخاصّة . وكان لاهوتياً ذا نزعة عقلية ، انتشر اسمه بعد أن أصدر كتاباً بعنوان : « دفاع جديد عن سقراط » (سنة ١٧٧٢) ، دافع فيه عن أفاضل الوثنيين وهاجم آراء الكنيسة المضادة لهم . وبفضل الأمبراطور فردريك الثاني ونزعته المتحررة عين ابرهرد واعظاً في شرلوتنبورج في سنة ١٧٧٤ ، ثم عين أستاذاً للفلسفة في هلّه في سنة

١٧٧٨ بينما رُفِض كنت الذي تقدم هو الآخر لشغل هذا الكرسي .

رأى أبرهرد في منتصف الثمانينات أن نقدية كنت بدأت تحتل مكان الصدارة في الفلسفة في ألمانيا ، وتدع في الظل مذهب ليبنتس وفولف الذي كان يؤمن به أبرهرد . ولهذا أنشأ في نهاية سنة ١٧٨٨ مجلة متخصصة في الفلسفة ، تصدر أربع مرات سنوياً، بعنوان: « المجلة الفلسفية » Philosophische Magazin وفيها جمع كل خصوم كنت المتحمسين . وفي الأعداد الثلاثة الأولى منها حمل أبرهرد حملة شعواء على مذهب كنت ، ولما كان ذا أسلوب سهل واضح فقد كانت حملته هذه خطراً على النقدية .

ونصح كنت أصدقاؤه بأن يضرب صفحاً عن هذه الحملة ولا يجيب عليها . لكن كنت لم يستمع لهم ، لأنه استشعر في هذه الحملة من المرارة ما لم يستشعره بالنسبة إلى أي هجوم سابق . وقال في رسالة منه إلى رينهولد بتاريخ ١٩ مايو سنة ١٧٨٩ إن مسلك أبرهرد : من تضليل وتحريف للمعاني ، وتزييف للأفكار – لا يمكن السكوت عليه .

ومن هنا انبرى رينهولد ، الصديق النصير الحاضر دائماً للدفاع عن كنت ، للرد على « هذا السلوك الشائن الصادر عن ثرثار غير فلسفي » ، أي عن أبرهرد ، وكان رينهولد قد عرفه في هلّه ونعته بأنه « حرباء حقيقية » . فكتب نقداً للمقالين الثالث والرابع من مقالات أبرهرد . لكن أبرهرد ومن لفّ لفّه استمروا في حملتهم .

من هنا رأى كنت ضرورة الرد بنفسه على هذه الحملة الجاهلة ، فأفكر أولاً في كتابة مقال صغير ، لكنه قرر بعد ذلك أن يخصص كتاباً للرد على أبرهرد ، اشتغل فيه خلال شهر ديسمبر ١٧٨٩ ونشره في سنة ١٧٩٠ ، في نفس الوقت الذي نشر فيه « نقد ملكة الحكم » .

وفي هذا الكتاب الحافل بالتهكم والسخرية ، أوضح كنت نواحي من

مذهبه ، وأكّد يقينه باستمرار فلسفته ومستقبلها . ومن هنا لا يزال هذا الكتاب مفيداً في إيضاح جوانب من فلسفة كنت النقدية .

وترك أبرهرد الرد على كنت لأحد معاونيه الذي كتب يقول : « إن الفلسفة الكنتية ستكون في المستقبل إسهاماً عجيباً في تاريخ تشويش العقل الإنساني » .

وهب أنصار كنت لمواصلة الدفاع عن كنت ، مثلما فعل بورن Born وشولتس Schultz .

ولقي كنت نجاحاً هائلاً فأعيد طبع كتابه في السنة التالية ، بينما مجلة خصمه أبرهرد توقفت عن الصدور في سنة ١٧٩٢ ، أي أنه لم يصدر منها غير ١٢ عدداً .

نزاع كنت مع السلطة
والرجعية الدينية

ساد القرن الثامن عشر، ما عُرِف باسم «نزعة التنوير» Aufklärung، وتتلخص مبادئها فيما يلي :

١ - الإيمان بأن العقل هو جوهر الإنسان، وأنه الأداة الكافية في معرفة كل ما يتعلق بشئون العالم والحياة، وأنه المعيار في تمييز الخطأ من الصواب. ولهذا فإن مبادئه : الذاتية أو الهوية، وعدم التناقض، والعلية والشرعية هي مبادىء التفكير الصحيح. وهو الحَكَم الفصل في كل شيء. وفي وسعه أن يدرك كل شيء. والعقل يستنبط ابتداءً من حقائق بسيطة واضحة بيّنة؛ وهو يلاحظ الوقائع، ويستخرج أو يستقرىء القوانين التي تحكم الطبيعة كلها.

٢ - الإيمان بالتقدم المستمر للإنسانية، بفضل انتشار العلم، وسيطرة التفكير العقلي، والاهتمام بما هو مفيد للإنسان في الحياة الواقعية التي يحياها. والإنسان ينبغي عليه أن يكون متسامحاً، لأن الخطأ أمر طبيعي، والإنسان بطبعه خيّر. وعلى الإنسان أن يكتشف القوانين الطبيعية التي تصلح أمور المجتمع، وأن يحوِّل هذه القوانين الطبيعية إلى قوانين وضعية، وسلوك أخلاقي. ولا بد من تنظيم المجتمعات البشرية من أجل إسعاد الناس. وهذه السعادة لا يمكن أن تنشأ إلاّ عن مراعاة القوانين والحقوق الطبيعية. ومن هنا تعاقد الناس على تنظيم أمور حياتهم، فوكلوا إلى جماعة منهم الاشراف على هذا التنظيم؛ وتمّ عقد حقيقي بين الحاكم والمحكومين، ومن حق هؤلاء

الأخيرين أن يغيروا الحاكم الذي لا يحترم شروط العقد أو الذي ينتهكه . ولهذا فإن الثورة على الحاكم حق للمواطنين والمحكومين . ولا بد من إطلاق سلطة الحاكم حتى يستطيع القيام بمهمته ، لكن ذلك بشرط أن يحقق الهدف من الحكم وهو : سعادة الناس . وعليه في سبيل هذا أن يتلقى تعاليمه من «الفلاسفة» ومن هنا دعا هؤلاء إلى ما سمي باسم « الاستبداد المستنير » . وعلى الأمير (= الحاكم) أن يؤمّن حقوق الإنسان ، وعلى رأسها حرية الفرد ، وأن يلغي الاستعباد . وأن يطلق حرية التجارة والصناعة والملاحة والزراعة والحرية المدنية . — وعلى الأمير أيضاً أن يؤمّن مساواة الجميع أمام القانون ، فيلغي كل الامتيازات الناشئة عن المولد والديانة الخ . ويؤمن للجميع تكافؤ الفرص ، لأن المساواة في الحقوق طبيعية ؛ لكن التفاوت في المواهب طبيعي أيضاً . ومن هنا تتفاوت درجات الناس في الثراء والمكانة الاجتماعية . والمِلْكية الناشئة عن استعمال الحرية طبيعية هي الأخرى ومقدسة . وعلى الأمير أن يحافظ بإصرارٍ على حُرْمة المِلْكية وتفاوت الثروات . وسيكون ثم إذن أرستقراطية في المواهب وفي الثروات . لكن المواهب قابلة للتربية والتقويم ، ومن هنا يمكن الإصلاح لتلافي ما لم توفّره الطبيعة .

٣ — وفي أمور الدين ناضلت نزعة التنوير ضد سيطرة السلطات الدينية وضد التزمت في فهم معاني الدين ، وطالبت بتحرير النفوس من سيطرة رجال الدين ، ومن العقائد غير المقبولة عند العقل ، ودعت إلى ما عرِف باسم : « الدين الطبيعي » ؛ أي المطابق للطبيعة والعقل ، لأن الطبيعة والعقل سيّان . ومن هنا هاجم أنصارها المسيحية لما تنطوي عليه من عقائد غير معقولة ولا طبيعية : غير معقولة مثل فكرة الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم وحواء ، فكيف يرثها أبناؤها ولا شأن لهم بها ؟ وكيف يكون الطفل الذي ولد اليوم مسئولاً عن خطيئة ارتكبت منذ آلاف السنين ؟ وآدم ، هذا الإنسان المتناهي ، أنّى له أن يرتكب خطيئة لامتناهية في حق الله؟— وكذلك فكرة تجسد الله في إنسان هو يسوع الناصري ، وعقيدة التثليث أي القول بثلاثة أقانيم تؤلفّ إلهاً واحداً ،

ثم عقيدة قيامة المسيح ، فأنى للإنسان أن يقوم حيّاً ؟ وسخروا مما في الكتاب المقدس من حكايات غريبة تصدم العقل ، ولا يسودها منطق ، ولا تحتمل التصديق . ومن هنا نعتوه بأنه مجموعة من الكتب ألّفها أناس امتلأوا بالأحكام السابقة السائدة في أيامهم ، وتناولتها أيدي التعديل والتبديل والزيادة والنقصان والتحريف والتزييف – وفقاً لحاجات الوقت ودرجة الفهم . وأخذوا على المسيحية كونها منافية للطبيعة لأنها تدعو إلى الفقر والعذاب والتواضع والخضوع واجتذاب الآلام . ونسبوا إليها العلة في إيجاد مشاعر غير إنسانية : فالمسيحي يفرح بوفاة ابنه بدعوى أن هذا حظي بالسعادة الأبدية ؛ ويترك قريبه دون مساعدة ابتغاء ألا يتأخر عن حضور القدّاس . كما يتهمون المسيحية بالإضرار بالمجتمع : فالأديرة مباءة للتنابلة والكسالى الذين يحرمون الدولة من أعضاء نافعة في تولي شئون الزراعة والصناعة والتجارة . والعزوبة التي يمارسها رجال الدين تمنع من تكاثر الناس ، ويسلّب المجتمع من المنتجين والمستهلكين . والعقائد الدينية تفرّق الأمة الواحدة شيعاً وأحزاباً وفرقاً متناحرة متقاتلة . وتاريخ الكنيسة ليس إلاّ سلسلة طويلة من الحروب والفتن . وكل هذا يدل على أن رجال الدين منافقون نصّابون، يستغلّون الرعية أسوأ استغلال تمكيناً لأنفسهم من السلطة والثراء وبسط النفوذ . إنهم لا يعملون إلاّ من أجل منافعهم الشخصية واقتناء المال والثروات ، وفرض السلطة على الناس . ويتاجرون في جهل الناس وضعف الإنسان ، فيخدعون الناس بالحكايات وبالخرافات، ويعيشون على حسابهم وهم يسخرون منهم . ويمعن رجال الدين في اضطهاد الأحرار ومنع انتشار العلم والنور : فها هي ذي محاكم التفتيش تقيم المشانق وأجهزة التعذيب الرهيبة في كل مكان في أوربا ، وليس فقط في أسبانيا والبرتغال . والبابا والأساقفة يصدرون أحكام الإدانة والنبذ خارج الدين على من يقف في طريقهم أو يستقل بفكره أو يعارض في تهاويلهم وخرافاتهم واستبدادهم، تعينهم في ذلك السلطات المدنية الغاشمة من كاثوليكية وبروتستنتية فها هي ذي ماريا تريزا، أمبراطورة النمسا،يبلغ بها التعصب حدّ أن تمنع من

قراءة « سجل الكتب الممنوعة » Index حتى لا تتولد في النفس رغبة في استطلاع ما هي هذه الكتب المحرّمة ! وفي الدولة الألمانية البروتستنتية، ها هوذا فريدرش فلهلم الأول يطرد الفيلسوف فولف من كرسي الأستاذية في جامعة هلّه ؛ هذا فضلاً عن الاضطهادات الأخرى التي عانى منها الكثيرون .

وإلى جانب حركة التنوير هذه قامت في مواجهتها حركة ماسونية مؤلفة من الاشراقيين والصوفية ، انتشرت موجتها من ألمانيا والسويد وسويسرة ؛ وإذا كانت ذات إلهام مسيحي ، فقد كانت خارج الكنيسة . وعكف أنصارها على الروحانيات والمغناطيسيات وعلوم الصنعة والسحر . وكان منهم سويدنبورج السويدي الذي ادعى الاتصال بالأموات وأنه اكتشف « الأسرار السماوية » و « عجائب السماء والجحيم » . وكان منهم أيضاً — ولو بدرجة أقل — لافاتر Lavater الذي ظن أنه يستطيع بالإيمان أن يستولي على القوى الخارقة ويدخل بالمغناطيسية في اتصال مباشر مع الله ، وصار منزله في زيورخ في سنة ١٧٨٩ كعبة لمريديه يقصدون إليه من كل أوربا . وفي فرنسا زعم سان مرتان Saint-Martin أو « الفيلسوف المجهول » كما كان يدعى أن ليس للإنسان إلاّ أن يتذكر كي يعجّل بمجيء ملكوت المسيح ، وذلك بالتأمل والصلاة (راجع كتابه « في الأخطاء والحقيقة » سنة ١٧٧٥) .

وتأسست في ألمانيا طرق صوفية من أبرزها : « طريقة المراعاة الدقيقة » للدين ، وقد انضم إليها كثير من الأمراء والأميرات والأعيان ؛ وطريقة « الصليب والوردة » Rose-Croix ، وكان من أعضائها ملك بروسيا فريدرش فلهلم الثاني .

* * *

وإلى فريدرش فلهلم الثاني (تولى العرش في ١٧٨٦/٨/١٧) يرجع السبب في اضطهاد حرية الفكر في ألمانيا وسيطرة الرجعية الدينية .

ذلك أن بروسيا كانت في عهد فريدرش [1] الكبير تنعم بالكثير من الحرية الفكرية ، حتّى إنه لما وافق على تعيين رقيب على الكتب والصحف في ١٦ مارس سنة ١٧٤٩ عبّر عن اتجاهه فقال « إنه ينبغي أن توكل مهمة الرقابة لرجل عاقل تماماً لا يهتم بالصغائر والتفاهات ؛ وفي المادة ١٠ من هذا المرسوم نصّ على أنه ليس من غرض الحكومة « أن تقف عقبة في سبيل البحث الجاد عن الحقيقة ، وإنما تتناول (الرقابة) فقط ما يتعارض مع المبادىء الأساسية العامة للدين والنظام الأخلاقي والمدني » .

وفي أواخر عهده صدرت «مجلة برلين الشهرية Die berlinische Monatsschrift ورأس تحريرها يوهان ارش بيستر Johann Erich Biester إلى سنة ١٨١١ ، وكان من أشد أنصار نزعة التنوير حماسة ، فأصبحت المجلة لسان حال أنصار هذه النزعة .

ثم توفي فريدرش الثاني أو الأكبر في ١٧٨٦/٨/١٧ وتلاه على العرش ابن أخيه فريدرش فلهلم الثاني . وهذا الأخير كان خلال حرب الوراثة البافارية في سنة ١٧٧٨ قد اتصل به عن طريق رودلف فون بيشو فسفردر Rudolf von Bischeffswerder بأنصار طريقة الصليب الوردة وتعاطف وإياهم . وهو الذي قدم إليه صديقه ورفيقه في الطريقة يوهان كرستوف فيلنر Joh. Christoph Wöllner . واستطاع الرجلان التأثير في شخصية الأمير الضعيفة فأدخلاه عضواً في هذه الطريقة باسم أرميسوس Ormesus في سنة ١٧٨١ .

---

(١) راجع عن موقفه من الرقابة J.D.E. Preuss : **Friedrich der Grosse,** B. III; — J. Blintz : **Deutsche Kulturbilder aus sieben Jahrhunderten.** Bd. 2. Hamburg 1893, S. 80 ff.

واستولى فيلنر [1] هذا على عقل الأمير ، وليّ العهد، منذ سنة ١٧٨٤ بمحاضرات منتظمة عن مختلف فنون الحكم وإدارة الدولة ، وكان يسلّمها إليه مكتوبة بخطّه . ومن بين ما اقترحه في هذه المحاضرات على الأمير حين يصير ملكاً على بروسيا ما يلي (١) أن يصدر مرسوماً بجعل يوم السبت مقدساً ؛ (٢) أن يضع في وزارة الدين وزيراً مستقيماً بدلاً من فون زدلتس الذي كان منكراً للمسيح ومؤمناً بالمذهب الطبيعي ؛ (٣) وأن يصدر الوزير قراراً بإدانة ما انتشر في البلاد من نزعات طبيعية ، وتأليهية Deismus وعدم اكتراث للدين ؛ (٤) وأن ينبه على الوزير بعدم السماح بتدريس هذه « الأخطاء » وإطلاع الشعب عليها ؛ (٥) ويأمر بأن يراعي كل رجال الدين بأن يلتزموا بالدين الصّحيح غير المزيّف ؛(٦) وأن يصدر قانوناً بشأن تقديس يوم الأحد؛ (٧) وأخيراً أن يصدر قانوناً بالرقابة .

وكان فيلنر هذا خبيثاً صاحب دسائس ، وحين منحه فريدرش الأكبر في سنة ١٧٦٨ لقب نبالة علّق هذا بقوله : « إن فيلنر Wöllner قسيس خبيث خدّاع صاحب دسائس » .

وبعد تولي فريدرش فلهلم العرش في ١٧٨٦/٨/١٧ عيّن فيلنر هذا مستشاراً خاصاً أعلى للمالية ورئيساً لمصلحة المباني ، وفي نفس الوقت مسئولاً عن شئون مجلس الوزراء .

هنالك توقع الكثيرون أن تبدأ حملة ضخمة ضد التنوير وحرية الفكر . فكتب سفير براونشفيج ، فون بولفتس von Beulwitz في رسالة سرية بتاريخ

---

(١) راجع في هذا M. Philippson : **Geschichte der preussischen Stuatswesens vom Tode Friedrichs des Grossen,** Bd. I., Paulus Cassel : **Friedrich Wilhelm II;** Preuss, in **Zeitscheift für preuss. Geschichte** 1865-66; Tholuck - Wagenmann in Herzog — Plitts : **Real — Encyklopädie für protest. Theologie,** 2. Aufl., XVII. S. 256 ff.; Emil Fromm : **Immanuel Kant une die preussische Censur.** Hamburg & Leipzig, 1894.

١٧٨٦/٩/٨ بعث بها إلى هانوفر يقول : « لقد عبّر لي بعض الشخصيات ، ومنهم أحد الوزراء (ربما كان هرتسبرج) عن مخاوفهم من أن يفرض على الناس ، بغرض حسن ، التشدد في التقوى في أداء واجباتهم الدينية ، وأن يزداد تأثير الروحانية » .

واتجه فيلنر أولاً إلى العمل على طرد الوزير المستنير المتحرر فون زدلتس von Zedlitz من إدارة شئون الكنيسة والمدارس . وتم له ما أراد في يوليو سنة ١٧٨٨ . وفي ٣ يوليو عيّن فيلنر نفسه وزيراً فعلياً لوزارة الدولة والعدل ، وضم إليه ، « عن ثقة خاصة » ، إدارة الأمور الروحية (= الدينية).

وبعد توليه الوزارة بأيام قليلة ، صدر مرسوم ملكي بتاريخ ٩ يوليو سنة ١٧٨٨ خاص «بتنظيم الأمور الدينية في الدُّول البروسية » — وهو الذي اشتهر فيما بعد باسم « مرسوم فيلنر الديني » Das Wöllnersche Religionsedikt .

ويهمنا من هذا المرسوم المادة الثانية منه ، ومفادها أنه « طالما بقي كل واحدٍ مواطناً صالحاً في الدولة يؤدي واجباته ، لكنه يحتفظ لنفسه برأيه الخاص ويراعي عدم نشره أو إقناع الغير به وزعزعة إيمانه » فسيبقى التسامح وحرية الفكر ! .

وقفّى على ذلك بأن صدر « مرسوم رقابة مجدّد للدول البروسية » بتاريخ ١٩ ديسمبر سنة ١٧٨٨ ، غرضه وضع حد « لإطلاق العنان لأنصار التنوير » « ولما نتج عن حرية النشر من وقاحة النشر » . وقد صاغ القانون فون سفارتس Svarez وقدّمه المستشار الأعظم فون كرامر von Cramer ، فجاء معتدلاً لا يغيّر كثيراً في الروح المعتدلة العامة للمراسيم السابقة . ورد في المرسوم أن الملك قرر « أن يشجع حرية النشر المعتدلة المنظمة » وأن يراقب ما يؤدي إلى أغراض تتنافى مع المبادىء العامة للدين ومع الدولة والنظام الأخلاقي والمدني أو يؤدي إلى انتهاك الشرف الشخصي والسُّمعة » .

وفعلاً ظلّ تطبيق الرقابة في الولايات رقيقاً . ولم يتغير هذا الإتجاه المعتدل

إلاّ مع تشكيل « لجنة الفحص » في ١٤ مايو سنة ١٧٩١ ، مما أدى إلى الضغط على حرية مناقشة المسائل الدينية والفلسفية في بروسيا .

وفي أول سبتمبر سنة ١٧٩١ صدر أمر ملكي إلى المستشار الأعظم فون كرامر مفاده أن الرقباء على الكتب حتّى الآن لم يراعوا مرسوم المراقبة وكانوا كثيراً ما يتساهلون في تطبيقه ولهذا ينبغي إحداث تغيير وذلك بإسناد رقابة الكتب الدينية والأخلاقية إلى أشخاص آخرين يكونون أكثر تدقيقاً. وعين لذلك رقيبان متشددان هما هرمس Hermes وهلمر وكانا من رجال الدين الرجعيين . ولما كان الأمر الملكي المذكور لم يتضمن المجلات الدورية فقد رفع هلمر Hillmer في ١٤/١٠/٩١ إقتراحاً إلى الملك بإدخال المجلات الشهرية والدوريات بصفة عامة والمؤلفات التّي تصدر بالمناسبات ،من أي نوع كانت ،ضمن قائمة ما ينبغي مراقبته بشدة ، وأن يأمر « من الآن فصاعداً بأن يرسل إليّ وإلى مساعديّ المعينين للرقابة – بكل المجلات الشهرية والمنشورات الوقتية وذات المناسبات المعينة ، والمكتبات ، والمؤلفات الترّبوية وما شابه ذلك من نشرات ذات مضمون أخلاقي وفلسفي وكذلك كل الكتب الكبيرة الدينية والأخلاقية [١] » .

وكانت النتيجة المحتومة لهذا القرار ، كما هو الشأن دائماً ، توقف النشر للكتب والمجلات العلمية والفلسفية والأخلاقية ، وهجرة هذه إلى بلاد أخرى . فإذا بالمجلات الكبرى في برلين تهاجر إلى أماكن أخرى : « فالمكتبة الألمانية العامة » هاجرت إلى كيل Kiel ، و « مجلة برلين الشهرية » – التّي ذكرناها مراراً من قبل – هاجرت إلى فيينا أولاً ، ثم بعد ذلك إلى دساو Dessau .

وكان فيلسوفنا كنت أبرز وأول من استهدفتهم هذه الحملة . فبعد تشكيل لجنة الرقابة المذكورة بأيام قليلة إلتمس فولترزدورف Woltersdorf من

---

(١) راجع النصوص في كتاب Fr. Kapp : Aktenstücke zur Geschichte der Preuss. Censur = und Pressverhältnisse unter dem Minister Wöllner, im **Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels IV**, 1879.

الملك فريدرش فلهلم الثاني أن يصدر مرسوماً بمنع أمانويل كنت من الإستمرار في الكتابة والنشر . وقد أنبأ كنت بذلك تلميذه كيزفتر Kiesewetter في رسالة بعث بها من برلين إلى أستاذه بتاريخ ١٤ يونيو سنة ١٧٩١ ، وقد بقيت هذه الرسالة فيما تركه كنت بعد وفاته .

وأراد كنت أن يختبر نوايا الرقابة نحوه . فأرسل مقالاً إلى « مجلة برلين الشهرية » عن : « الشر الأصلي في الطبيعة الإنسانية » — وهو أول مقال من سلسلة مقالات يتناول فيها موضوعاً أساسياً يرتبط بالمسيحية . وعلى الرغم من أن المجلة كانت قد انتقلت إلى يينا بعيداً عن سلطة الرقابة البروسية ، فقد طلب كنت من ناشر المجلة أن يعرضها على لجنة الرقابة في برلين . وعرضت على هلمر Hillmer الرقيب ، فأقّر نشرها « لأن الذين يقرأون مؤلفات كنت هم العلماء المتعمقون فقط » . وظهرت المقالة في « مجلة برلين الشهرية » .

وتلاها كنت بالمقال الثاني عن « صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الإنسان » ، وعرض المقال على هلمر فقرر أن يأخذ رأي زميله هرمس « لأن البحث يدخل في صميم اللاهوت الكتابي » ، ولم يوافق هرمس على نشره وأيده هلمر . واعترض بيستر Biester صاحب « مجلة برلين الشهرية » على إعتراض الرقابة وأرسل إلى هرمس إحتجاجاً فرد هذا عليه في ١٦ يوليو سنة ١٧٩٢ رداً عديم المعنى . لقد سأله بيستر : أين التعارض بين مقال كنت وبين ما ورد في مرسوم الرقابة المؤرخ في ١٧٨٨/١٢/١٩ ؟ وهل يتبع هرمس في رقابته لوائح أخرى ؟ لكن رد هرمس يتلخص في أنه ليس مسئولاً أمام صاحب صحيفة فيما يتخذه من قرارات رقابة ، بل أمام من عينه في منصبه ! — وهو الرد المألوف دائماً عند جلادي حرية الرأي من الرقباء السفاحين ! .

وأخبر بيستر كنتَ بما جرى بينه وبين هلمر وهرمس . ولم يجد بيستر مفراً — رغم أنه كان لا يزال موظفاً في الحكومة البروسية ، من أن يرفع إلتماساً إلى الملك في هذا الأمر ، ويعرض له النتائج الضارة المترتبة على استئثار هذين

الجلادين بالسلطة في أمور النشر ، وما يصيب بروسيا من ضرر معنوي بالغ في مكانتها العلمية إذا ما إضطهد كنت وأمثاله ومنعوا من نشر مؤلفاتهم . كما طالب بيستر بعرض الأمر على مجلس الوزراء مجتمعاً بكامل هيئته . ووافق المستشار الأعظم فون كرامر على هذا الإلتماس ، أي عرضه على مجلس الوزراء .

لكن الظروف السياسية الخارجية لم تكن مواتية . فقد استفحل أمر الثورة الفرنسية وازداد العنف والإرهاب ، وصارت الملكية في فرنسا مهددة تهديداً خطيراً جداً . ولهذا خاف فريدرش فلهلم الثاني من أن تنتشر العدوى وتمتد إلى بروسيا فأصدر أمراً في ديسمبر سنة ١٧٩١ بتشديد الرقابة إبتغاء استتباب الهدوء في المملكة . وتقرر إخضاع المطابع والمكتبات والمنشورات لتفتيش ورقابة صارمين جداً ، « حتى لو أدى ذلك إلى إفلاس المكتبات » .

فكان طبيعياً ، والظروف هكذا ، أن يرفض مجلس الوزراء في جلسته بتاريخ ١٢ يوليو سنة ١٧٩٢ إلتماس بيستر ، ويقرر تأييد القرار الصادر بمنع نشر مقال كَنْت ؛ ورغم حسن نية بعض الوزراء ، فقد إضطروا إلى إتخاذ هذا القرار خوفاً من غضب الملك .

لكن أنصار نزعة التنوير ، ولسان حالهم ومركز تجمعهم هو « مجلة برلين الشهرية » لم يسكتوا على ذلك ، بل كتبوا — والمقطوع به أن الكاتب هو بيستر ، رئيس التحرير — مقالاً ظهر في عدد شهر أغسطس سنة ١٧٩٢ بعنوان « قوانين غير معروفة » يهاجمون لجنة الرقابة وتصرفاتها ؛ ولمحوا إلى إرتباطات الملك وبعض أصحاب السلطة بالجماعات السريّة الماسونية وطريقة الصليب الوردة ، وأن شخصيات مجهولة — هي التي تدير هذه الطريقة — هي التي تتحكم في البلاد .

لكن ماذا كان موقف كنت آنذاك ؟

رفض كنت أن يمتثل لهذا الإرهـــاب الفكري . فطلب من بيستر في

١٧٩٢/٧/٣٠ أن يردّ إليه المقال المرفوض نشره ، لأنه يريد أن يكتب ثلاثة فصول أخرى وينشر الكل في كتاب . وأفكر أولاً في أن يعرض الكتاب مخطوطاً على كلية اللاهوت في جتينجن لتبدي رأيها ؛ ثم عدل عن ذلك وأراد عرضه على كلية هالّه ، لكن يوهان لودفج شولتسه Schultze لم يوافق على الإذن بنشر الكتاب وكان كنت يريد طبعه عند الناشر هارتونج في هلّه . لهذا قرر كنت في النهاية أن يعرض الكتاب على كلية اللاهوت في جامعة كينجسبرج . ووافقت الكلية على نشر الكتاب ؛ وهكذا نشر كنت كتابه في ربيع سنة ١٧٩٣ تحت عنوان : « الدين في حدود العقل فقط » . ويشمل الكتاب ، إلى جانب المقالين سالفي الذكر ، فصلين آخرين الأول بعنوان : « إنتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر ، وتأسيس ملكوت الله على الأرض » ، والثاني بعنوان : « عن الخدمة وما بعد الخدمة تحت سيطرة مبدأ الخير ، أو عن الدين ورجال الدين » .

وفي الكتاب تناول كنت الصلة بين العقل والنقل ، بين الإيمان الفلسفي وبين الإعتقاد الوضعي كما تصوره الكنيسة والوحي .

وفي مقدمته عرض كنت لمشكلة الرقابة في برلين ، وحذر من خطورة إخضاع العلوم للرقابة الدينية .

ولاقى الكتاب نجاحاً هائلاً بدليل أنه أعيد طبعه في ربيع السنة التالية، أي في سنة ١٧٩٤ .

وفي تلك الأثناء إستمرت وزارة فيلنر في إتخاذ المزيد من الإجراءات ضد حرية الفكرة ونزعة التنوير . فمنعت جريدة Haude-und Speresche Zeit في يوليو سنة ١٧٩٣ من نشر مقالات عن الدين أو الكتب الدينية ، وعليها أن تكتفي بذكر عناوين الكتب دون الخوض في مضمونها . وأسند إلى الرقيبَيْن الجلاّدين هرمس وهلمر في ٥ مارس سنة ١٧٩٤ الحق في مراجعة المكتبات كل نصف عام وإلزامها ببيان عما تنشر أو تفكر في نشره من كتب

وأن تقدم إليهما كل ما يطلبانه من كتب من أجل فحصها .

وأدهى من ذلك أنه صدر أمرٌ في سنة ١٧٩٤ بإجراء تفتيش على المدارس والجامعات للرقابة على ما يدرّس فيها مما يتصل بأمور الدين والأخلاق . وألزم كل أساتذة المدارس الثانوية والجامعات بأن تكون دروسهم ومحاضراتهم ملتزمة بالمرسوم الديني التزاماً تاماً دقيقاً . وكلّف الجلادان هرمس وهلمر في ٢٦ مارس سنة ١٧٩٤ بالتفتيش في كلية اللاهوت في هـلّه ، وذهبا في ٣٠ أبريل إلى هناك للقيام بهذه المهمة ! وقبل ذلك هُدِّد الأستاذان نيسّلت Nösselt ونيماير Niemeyer بالطرد إن لم يغيرا طريقتهم « الجديدة » في التدريس « التي تصرف السامعين عن معرفة العقيدة المسيحية الخالصة وتضللهم كثيراً » (قرار ٣ أبريل سنة ١٧٩٤) . كذلك هدّد الأستاذ يوهان جوتفريد هَسّه J. G. Hasse (ولد في سنة ١٧٥٩ في فيمار ، وصار أستاذاً للغات الشرقية في كينجسبرج في سنة ١٧٨٦ ، وأستاذاً للاهوت في سنة ١٧٨٨ بنفس الجامعة). وكان قد كتب رسالة بعنوان : « البِدَع الحالية والمقبلة » ، وتولت لجنة الرقابة فحصه وكان قد صدر غفلاً من اسم المؤلف ، واستخرجت منه ٢٥ موضعاً اعترضت اللجنة عليها . وفي ١٩ أغسطس صدر قرار في برلين يلزم هَسّه « في تدريسه الشفوي وفي كتبه بالامتثال الدقيق للمرسوم الديني » .

ونعود إلى صاحبنا كنت ، فنجد مجلس الوزراء يصدر قراراً في ٣٠ سبتمبر سنة ١٧٩٤ يحدّ به من حرية كنت في الكتابة والتعليم ، ويأخذ على كنت وهو في أوج مجده وقد نيّف على السبعين من عمره بأنه في كتابه عن الدين وفي رسائل صغيرة قد سخّر فلسفته للحط من شأن بعض العقائد الأساسية المتعلقة بالمسيحية وبالكتاب المقدّس . ثم جاء في القرار :

« ونحن نرجو لك الحسنى : لأنك لا بد تدرك كم أنت مسئول أمام واجبك بوصفك معلّماً للشباب ، وأمام واجباتنا وأغراضنا الوطنية المعروفة جيداً . ونرجو من سيادتك الشريفة أن تتحلى بالمسئولية الواعية ، ونأمل منكم —

تجنباً لعدم رضانا العالي – ألا ترتكب أمراً من تلك الأمور ، بل تستخدم مكانتك ومواهبك ووفقاً لما يمليه واجبك – في تحقيق نوايانا الوطنية ، وإلاّ فإن استمرارك في هذا الطريق سيؤدي بنا حتماً إلى اتخاذ إجراءات غير مرضية لك » .

ماذا كان موقف كنت من هذا الوعيد ؟

من بين الأوراق التي خلّفها كنت ورقة كتب فيها : « إنكار واستنكار ما يقتنع به المرء أمر مهين دنيء ؛ لكن السكوت في حالة كهذه هو واجب المحكومين ؛ وحتّى لو كان كل ما يقوله الإنسان صحيحاً ، فليس من الواجب أن يصرّح بكلّ الحقيقة علانية »[1] .

وآثر كنت العافية ، فرد على الرسالة الملكية بجواب طبع في مقدمة كتابه « النزاع بين الكليات » (مجموع مؤلفاته ج ١٠ ص ٢٥٣ وما يتلوها) . وفي هذا الجواب يفند اتهامه بأنه أساء استعمال حقوقه وأخل بواجباته ؛ وأما دعوته إلى استخدام مواهبه في المستقبل على نحو أفضل فقد أجاب عنها كنت بأنه قرر التزام الصمت في كل ما يتعلق بالموضوعات الدينية . وفي الختام أعلن طاعته التامة لصاحب العرش، وامتناعه عن إلقاء محاضرات تتعلق بالدين الطبيعي أو الوضعي أو الكتابة في ذلك .

بماذا نحكم على موقف كنت هذا ؟

حقاً إن هذا موقف لن يدخله في زمرة شهداء حرية الفكر ؛ ولكنه أيضاً لا يشينه ، لأنه لم يتراجع عن رأيه ، ولم ينافق السلطة ، ولم ينقلب على ما اعتقد أنه الحق . كل ما هنالك هو أنه آثر الصمت ، وانسحب من ميدان البحث الحر في الأمور المتعلقة بالدين ، وكان شعاره في سلوكه هذا هو :

« لا أقول إلا ما أعتقد أنه حق؛ ولكني لا أصرّح بكل ما أعتقد أنه حق».

---

(١) راجع « مؤلفات » كنت ج ١١ ، ق ٢ ص ١٣٨ . Kant's **Werke** XI, 2, S. 138

ولا ينبغي لنا أن نطلب من كَنْت أكثر من هذا ، لأنه غير مستعد للاستشهاد في سبيل إعلان ما يعتقد أنه حق .

ونعود إلى متابعة الأحداث فنقول إن حكومة فيلنر الرجعية المتعصّبة الجلاّدة لحرية الفكر ، استمرت في اضطهادها لكنت ، وذلك في شخص تلاميذه وأنصاره . فأمرت هؤلاء بالامتناع عن استعمال كتاب كنت : « الدين في حدود العقل فقط » — في التدريس. كذلك أرسل هلمر وفيلنر منشوراً في ١٤ أكتوبر ١٧٩٥ بمنع الأستاذ شولتس من إلقاء سلسلة محاضرات عن كتاب « الدين في حدود العقل فقط » ، بالرغم من أنه سبقت الموافقة الملكية على برنامج محاضرات الفصل الشتوي لسنة١٧٩٥/٩٦ وفيه ورد ذكر محاضرة لشولتس عن كتاب كنت في الدين. وفي هذا المنشور طلب من جميع الأساتذة الامتناع من استعمال كتاب كنت هذا في التدريس أو المحاضرة ، ووقع الجميع على علمهم بهذا المنشور ، ولكن كنت لم يوقّعه ، ولم يكن في حاجة إلى توقيعه بعد تعهده الذي ذكرناه سابقاً : التعهد بعدم الخوض في موضوعات الدين .

لكن كنت في تَعَهُّده هذا إنما أعلن طاعته لصاحب العرش الملكي القائم آنذاك ، لا للجالس على العرش أيّاً كان . ولهذا فإنه حينما توفي فريدرش فلهلم الثاني في ١٧٩٦/١١/١٦ عاد كنت فاستردّ حريته وشعر بأنه لم يعد ملتزماً بتعهده ذاك .

وساعد على ذلك أن الملك الجديد ، فريدرش فلهلم الثالث ، كان متحرر الفكر بعكس سلفه المباشر. وإذا به يبادر في ديسمبر سنة ١٧٩٧ ولم يمضِ على توليه العرش شهر واحد فأصدر قراراً بإلغاء لجان الفحص والرقابة ، وأعاد الوضع كما كان في عهد فريدرش الأكبر . وفي ١٢ يناير سنة ١٧٩٨ أصدر أمراً قاسياً إلى الجلاّد الأكبر فيلنر Wöllner يقول فيه : « أنا نفسي أحترم الدين ، وأتّبع تعاليمه عن طيب خاطر ، وليس بودي أن أحكم شعباً ليس له دين ؛ لكنني أعلم أيضاً أن الدين أمرٌ من شأن القلب والشعور والاعتقاد الشخصي ويجب أن يظل كذلك ، لا أن يصبح بالقهر والإكراه ، أمراً خاوياً

من المعنى ، إن كان له أن يقوّي الفضيلة والاستقامة . والعقل والفلسفة يجب أن يكونا للدين صاحبين لا يفترقان عنه ، فبذلك يتوقى الدين بنفسه دون أن يكون في حاجة إلى سلطة أولئك الذين يريغون إلى أن يفرضوا تعاليمه على القرون المقبلة ، وأن يلزموا الأجيال المقبلة بما يرون الآن من تصورات » [١] .

هنالك نشر كنت كتابه « النزاع بين الكليات » ، وفيه تناول العلاقة بين كلية اللاهوت وكلية الفلسفة (= كلية الآداب) مرة أخرى . وفي مقدمته وصف الصراع بينه وبين الرقابة البروسية بأنه نموذج واضح للمحاربة الزائفة للفلسفة . كذلك نشر في الكتاب الأمر الوزاري بتاريخ أول أكتوبر سنة ١٧٩٤ وردّه عليه ، وكان حتى ذلك الحين لم يطلع عليه غير أقرب أصدقائه . ولم يطالب كنت بإلغاء الرقابة ، لكنه طالب بجعل الرقابة في يد الجامعة بوصفها أعلى هيئة علمية ، وأن تكون في خدمة العلم وتقدم الحضارة ، وألا تخضع أمور الفكر لهوى الإدارة والأحكام السابقة اللاهوتية .

وقد رأى البعض [٢] في دعوى كنت أنه إنما قصد بتعهده فريدرش فلهلم الثاني فقط ، وليس مَنْ بعده — رأوا في ذلك سفسطة غير لائقة بأخلاق كنت المستقيمة المتشدّدة ، ورأوا فيها نوعاً من الـ restrictio mentalis (reservatio) المألوف عند اليسوعية ، أي التحفظ الذهني فقط ، أي نوعاً من النفاق والتقيّة . ولهذا يرون فيها أنها إنما قصد بها إلى تهدئة وخز ضميره ، خصوصاً وأن الملك الجديد كان من دعاة حرية الفكر ، فلم يكن كنت بحاجة إلى شجاعة كي يعلن أنه يستأنف ممارسته لحريته . وكانت دعواه ستكون مقبولة ومعقولة لو أن الملك الجديد استمر على سياسة سلفه في البطش بحرية الفكر ، ثم أعلن كنت هذه الدعوى !

---

(١) طبع في « محفوظات تاريخ تجارة الكتب الألمانية » **Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels,** VIII, S. 327, 1883.

(٢) مثل كارل فورليندر في كتابه « حياة أمانويل كنت » ص ١٨٩ . ليبتسك ، سنة ١٩٢١ .

كنت والسياسة

وربما كان من الخير هنا أن نعرض لموقف كنت من السياسة .

كان كَنْت من المعجبين بفريدرش الأكبر ، وإليه أهدى كتابين هما : « تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء » (سنة ١٧٥٥) ؛ ورسالته الاستهلالية بعنوان : « صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول» (سنة ١٧٧٠). ومن بين حكام عصره لا يذكر غير فريدرش الأكبر في كتبه مراراً عديدة . وفي كتابه « نقد ملكة الحكم » يترجم قصيدة فرنسية من نظم فريدرش الأكبر . وكان كثيراً ما يروي حكايات عنه لمدعويه على مائدته ويبدي إعجابه بروحه ، كما قال هسّه Hasse .

ولعل أهم ما أعجب به كنت في الأمبراطور فريدرش الأكبر هو تحرره الفكري . فقد كان متسامحاً في أمور الدين ، متحرراً من الأحكام السابقة ، وله في ذلك قولان مشهوران ، هما : « في هذه البلاد سيذهب كل إنسان إلى الجنة عن طريقه الخاص » ؛ و « الأديان كلها سواء » .

وكان مشاركاً في الآداب والفنون ، يقرض الشعر الفرنسي (لأنه كان يرى أن اللغة الفرنسية هي اللغة الحديثة المتحضرة الوحيدة)،ويقرّب إليه أحرار المفكرين والأدباء في عصره ، فدعـا فولتير إلى قصره سان سوسي في بوتسدام بالقرب من برلين ، وظل على مراسلات مستمرة معه ، كما كان يراسله ديدرو ودالمبير مؤسسا « دائرة المعارف » الفرنسية .

لكن إعجاب كنت بفريدرش الأكبر لم يجرّه إلى الاهتمام بالسياسة . ولا نكاد نعثر على وثيقة تدلنا على اشتغال كنت بالشئون السياسية العامة في الفترة السابقة على الثمانينات . وإن كان ف . شوبرت [١] يذهب إلى أن كنت كان كثيراً ما يوصي تلاميذه بقراءة كتب مونتسكييه المفكر السياسي الفرنسي (١٦٨٩ — ١٧٥٥) ، وكان كثيراً ما يشرح مواضع من مؤلفاته . كما أن بعض الأوراق التي تركها كنت ، وكان قد كتبها سنة ١٧٥٩ أو ١٧٦٠ في أغلب الظن — تذكر مونتسكييه بالتقدير (راجع « مجموع مؤلفاته » ج ١٥ ص ٥٨٦) .

وفي برنامج محاضرات كنت لعام ١٧٦٥/٦٦ يذكر أن أطوار الدول والشعوب لا تؤثر فيها الأسباب العارضة :« من تبدل الملوك والحكام ، أو الغزوات أو مراتب الحكم ، بل ينبغي أن تردّ خصوصاً إلى ما هو أكثر ثباتاً وما يعد أبعد أثراً ، أعني موقع البلاد ، وانتاجها ، وأخلاقها ؛ وما فيها من صنائع وتجارة وسكان » — وهي نظرة عصرية جداً خصوصاً بالنسبة إلى منتصف القرن الثامن عشر !

كذلك كان لجان جاك روسو تأثيره الهائل في كنت ليس فقط في ميدان نزعة التنوير بعامة ، بل وفي اتجاهه السياسي أيضاً . ونحن نعلم أن كنت كان يقرأ كل ما يصل إلى يده من مؤلفات روسو ، وكانت صورة روسو هي الوحيدة التي تزيّن جدار مكتبه في بيته . ولما ظهر كتاب « اميل » Emile لروسو في سنة ١٧٦٢ بلغت حماسة كنت لقراءة الكتاب إلى درجة أنه امتنع عن القيام بنزهته اليومية المنتظمة طوال عدة أيام . وقد كتب في نسخة من كتابه « تأملات في الشعور بالجميل والجليل » (سنة ١٧٦٤) العبارة التالية : « سأستمر في قراءة روسو إلى أن لا تضايقني جمال تعبيراته بعد ، وبعد ذلك

---

(١) راجع W. Schubert : « J. Kant und seine Stellung zur Politik » in **Raumers Historisches Taschenbuch** 1838 E, p. 582 ff.

أستطيع أن أتفهمه بعقلي ». وأبدى إعجابه بإرهاف حسّ روسو ، وتحليق عبقريته النبيل ، ونفسه الحافلة بالمشاعر . ذلك أن أسلوب روسو الرائع كان يهزّ مشاعر كنت بحيث يغطي على وضوح الذهن وصفاء الفكر . وكنت ، صاحب الذهن الصافي والعقل البارد ، كان يريد التخلص من سحر عبارات روسو كيما يستصفي فقط أفكاره . كذلك كانا يختلفان في المنهج ، كما قال كنت نفسه : « روسو يسلك منهجاً تركيبيّاً ، ويبدأ من الناس الطبيعيين ، أما أنا فأسلك منهجاً تحليلياً ، وأبدأ من الناس المهذبين » . ولم يشأ أن يعود مع روسو إلى سعادة الغابات والفطرة الأولى ؛ وإنما أراغ إلى رؤية « ما فقده الإنسان ، بينما كسب أموراً أخرى من ناحية ثانية » .

لكن الغريب أن هردر يذكر عن محاضرات كنت في سنة ١٧٦٢/٦٣ وهي التي حضرها هردر — أن كنت كان يذكر من بين مؤلفات روسو : « اميل » و « هلويزا الجديدة » ، ولكنه لا يذكر « العقد الاجتماعي » . ولكن ربما كان السبب في ذلك عدم اهتمام كنت بالسياسة في ذلك الوقت . وإنما سيظهر أثر روسو السياسي في كنت في الثمانينات والتسعينات .

وحتى حرب السنوات السبع (١٧٥٦ — ١٧٦٣) لا نعثر لها على أثر في حياة كنت واهتماماته ومؤلفاته، رغم أن وطنه بروسيا كان بطل هذه الحرب التي اشتركت فيها النمسا وفرنسا وبروسيا وانجلترة والسويد ، وانتهت بانتصار بروسيا بقيادة ملكها الظافر فريدرش الأكبر انتصاراً حاسماً .

على أننا نجد مع ذلك ملاحظات لكنت على هامش نسخة كتابه « تأملات .. » (سنة ١٧٦٤) يعبّر فيها عن حماسته للحرية واستهجانه لكل أشكال العبودية :

استمع إليه يقول في إحداها : « لا مصيبة عند من تعوّد على الحرية أشد هولاً من أن يرى نفسه مُسْلَماً إلى من يرغمه على الامتثال لهواه الخاص والعمل بما يريده ذلك الشخص » .

ويقول أيضاً : « ولهذا لا فزع أكثر طبيعـــة من ذلك الذي يستشعره الإنسان ضد العبودية . إن الطفل يبكي وينزعج إذا ألزم أن يعمل ما يريد له الآخرون أن يعمله ، دون أن يهتم الإنسان بأن يجعله محبوباً عنده » .

« ألا يحتاج الإنسان إلى نفس وأن يلزم بألاّ تكون له إرادة خاصة ـ هذا أمر غير مقبول ومقلوبٌ . وكل إنسان في دستورنا مهانٌ ما دام خاضعاً ، في أية درجة عالية كان » .

« الإنسان الخاضع لغيره لم يَعُدْ إنساناً : لقد فقد تلك المكانة ، إنه ليس إلاّ تابعاً لذلك الآخر » .

كان كنت يرى آنذاك أن الحرية أثمن قيمة للإنسان . ولهذا فإنه حين قامت أمريكا بحرب التحرير ضد الاستعباد الانجليزي في الفترة ما بين سنة ١٧٧٦ وسنة ١٧٨٣ ـ كان كنت شديد الحماسة لأمريكا الشمالية . وقال في هذا الصدد : « إن استعباد إنجلترة لأمريكا يمثل رجعة في التاريخ الحالي لانجلترة فيما يتعلق بتفكيرها العالمي . إنهم يريدون من الأمريكيين أن يكونوا رعايا لرعايا وينقلوا النير إلى أكتاف غيرهم » (« مؤلفات كنت » ج ١٥ ، تحت رقم ١٤٤٤) .

ورأى كنت المثل الأعلى للدولة هكذا : « إن حقيقة كل حكومة تقوم في أن يعنى كل إنسان بسعادته ، وأن يكون لكل إنسان الحرية في أن يتعامل مع الآخرين لهذه الغاية . ومهمة الحكومة هي فقط العمل على إحداث انسجام بينهم وفقاً لقانون المساواة ، ودون أدنى محاباة » .

صحيح أن الدولة في حاجة إلى شخص يتصور الكل ، ابتغاء المحافظة على الدولة ، لكن هؤلاء « الرؤوس » يجب أن يختارهم الأعضاء الذين سيكون أولئك حكاماً لهم » (« مؤلفات كنت » ج ١٥ ، برقم ١٤٤٧) .

أما الاستبداد والطغيان Despotismus فمن شأنه أن يسلب المحكومين

كل اختيار حرّ وكل حكم مستقل (رقم ١٤٤٩) .

ومن هنا يمجد الديمقراطية بوصفها النظام الأمثل للحكم (برقم ١٤٤٦) .

وفي هذه الفترة نفسها (الستينات) كتب أحكاماً حادّة ضد الحكام والأمراء « الذين ليست لديهم أية فكرة عن الحق والقانون ، بل يقفون حجر عثرة في طريقه ، وقصارى ما يفعلون أن يتحدثوا عن الطيبة Gütigkeit » . ويهاجم يوليوس قيصر وينعته بأنه « أمير سيء التفكير لأن السلطة التي حصّلها لم يضعها بين أيدي هيئة عاقلة منظّمة عامة » (رقم ١٤٣٦) .

ويأسى كنت لأن الإنسانية ليست ناضجة بعد للاصلاح الحقيقي ، لأن الدولة إنما تعمل لصالحها ، لا لصالح العالم كله (رقم ١٤٦٥) . « إننا فيما يتعلق بالقانون الدولي لا نزال برابرة .. وليس لدينا بعدُ نظام لتوحيد الأديان ، وليس لدينا خصوصاً نظام للتربية » (رقم ١٤٥٣) . ويؤكد نفس المعنى في ورقة(برقم ١٤١٦) فيقول : « لا يزال في الدول نوع من البربرية (الهمجية) من حيث أنها فيما يتعلق بجيرانها لا ترى الخضوع لأيّ قانون . وفن التربية ، ومعاني الأخلاق والدين لا تزال كلها في مرحلة الطفولة . ولا يوجد حاكم يريد أن يفعل في سبيل خير الجنس البشري ؛ ولا حتى في سبيل خير الشعب ، بل إنما يعمل فقط لمكانة الدولة ، وحتى هذا فمظهرياً فحسب » .

ويريد للحكام أن يتعلموا في مدرسة الفلاسفة ، فيقول : « إن الحكمة يجب أن تصل إلى البلاط من حجر الدراسة » (برقم ١٤٣٦) .

* * *

وقامت الثورة الفرنسية تنادي بمثل الحرية والإخاء والمساواة ، التي امتلأت بها نفس كنت . فكان طبيعياً أن يهلّل لها تهليلاً شديداً . فراح يتعقّب أخبارها إما عن طريق معارفه من ذوي المكانة مثل الجنرال فون لوسوف General von Lossow الذي أرسل إليه في ١٧٩٠/١/١٨ ، وكذلك الكونت

كيزرلنج وفي قصر الوزير فون برا كين كان يحصل على بعض المعلومات . وازداد نهماً للاطلاع على الصحف الجديدة ، حتى كان يغدو لملاقاة عربة البريد المحمّلة بالجرائد ، ولم يكن يفرح لشيء قدر فرحه بمن ينقل إليه خبراً جديداً صحيحاً ، كما قال تلميذه يخمن Jachmann . وإلى جانب الصحف المحلية كان يقرأ الجريدة التي يصدرها هارتونج ، وجريدة تصدر في هامبورج. وحتى في سنة ١٧٩٨ كان لا يزال مولعاً بالأنباء الجديدة حتى إنه كلّف نيكولوفيس Nicolovius بأن يرسل إليه تجارب طبع جريدة برلين التي كان يتلقاها قبل وصول العدد المطبوع إلى مدينة كينجسبرج . وكان يقول : « لا تاريخ أفيد عندي من قراءة الصحف اليومية . ففيها أستطيع أن أشاهد كيف يحدث كل شيء ؛ وينتشر ، وينمو ويتطور » (من رسالة منه إلى يخمن وابج Abegg بتاريخ ١٧٩٨/٦/١٢) . والأخبار الهامة ، مثل حملة نابليون على إيطاليا ، كان يسعى للحصول على معلومات عنها من مصادر خاصة ، قبل أن تنشرها الصحف بأسابيع .

وكان مدققاً في فحص الأنباء التي تنشرها الصحف أو تترامى إلى مسامعه من علاقاته الخاصّة ، فيظهر التشكك إزاء الأنباء التي تفتقر إلى تحديد للزمان والمكان ، ويفحص عن حقيقة الأشخاص ومعقولية الأحداث ، بل إنه كان أحياناً يناقش العمليات العسكرية . وكانت له في هذا كله نظرة ثاقبة تمكّنه في أحيان كثيرة من التنبؤ بنتائج الأحداث ، تلك النتائج « التي ربما لم يفكر فيها الأشخاص المشاركون في العمل » (يخمن ، ص ١٢٩) .

ومن صائب نظراته أنه أدرك مثلاً أن انجلترا ستكون هي العقبة ضد مجهودات الشعب الفرنسي وسائر شعوب دول أوربا في سبيل الحرية ، رغم أنه كان من المعجبين بالشعراء (بوب ، ملتون ، بتلر) والقصاص (فيلدنج ،سوفت) والفلاسفة (لوك ، هيوم ، شفتسبري ، هتشسون) الانجليز ، ومعجباً بالدستور الإنجليزي . لكنه أدرك بثاقب نظره أن السياسة الخارجية التي يمثلها وليم بت Pitt « لا تعمل على تشجيع الحرية والفكر ، بل على تمكين الاستعباد والبربرية » في الدول الأخرى .

وتبعاً لهذا هاجم كنت الاستعمار البريطاني هجوماً عنيفاً جداً :

فقال أولاً عن الاستعمار بوجه عام إنه نهب وسرقة لأموال الدول المغلوبة ، وأنه يعد سكان هذه البلاد عدماً .

ثم قال بصراحة عن الاستعمار البريطاني في الهند الشرقية : « بحجة التجارة أتوا في الهند الشرقية بجيوش محاربة ، وبهذه استبدوا بالسكان الأصليين ، وأثاروا الحروب بين الدول المختلفة في تلك البلاد ، ونشروا الجوع والاضطرابات والخيانات وما شاكل ذلك من ألوان المصائب التي ترهق الجنس البشري (« في السلام الدائم » سنة ١٧٩٥) .

وفي ورقة من مخلفاته كتبها سنة ٩٨/١٧٩٧ أصدر حكماً عاماً على إنجلترة فقال : « إن الأمة الإنجليزية ، منظوراً إليها بوصفها شعباً ، هي كلٌّ من الناس جدير بكل تقدير فيما يتعلق بعلاقات أبنائها بعضهم ببعض . لكنها بوصفها دولة في مقابل دول أخرى فإنها أكثر دول العالم فساداً وطمعاً في التسلّط على الآخرين وأشدها تحريضاً على إشعال الحروب فيما بينها » (« مجموع مؤلفاته » جـ ١٥ ، برقم ١٣٦٦) .

* * *

وتابع كنت أنباء حملة نابليون على مصر التي بدأت في ٣٠ يونيو سنة ١٧٩٨ باهتمام بالغ .

وقد ظن في البداية أنها موجهة ضد البرتغال « بسبب ما لانجلترة من نفوذ كبير في البرتغال » ، وكان يرى أن البرتغال ، هي مجرد ولاية انجليزية ، لو غزاها أحد لكانت تلك أكبر ضربة تحس بها إنجلترة » (فازينسكي ، ص ٢٦).

وفي مقالة وجدت بين مخلّفاته ، بعنوان : « تبرير حكومة الإدارة للجمهورية الفرنسية في مشروعها الأحمق المزعوم ، مشروع إنهاء الحرب مع إنجلتره لصالحها » (طبعة الأكاديمية لمؤلفات كنت ، جـ ١٢ ، ص ٤٠٧ وما

يتلوها) – نقول بأنه في هذه المقالة يتصور أن الحملة على مصر لم تكـــن إلا تمويهاً حتى يمكن الحصول من أسبانيا على التصريح بالزحف البرّي وأيضاً بالنقل البحري للقوات الفرنسية إلى البرتغال .

وتنبأ بأن حملة بونابرت على مصر لن تستمر طويلاً .

وصدقت نبوءته هذه ، كذلك صدق حدسه في أن فرنسا مهتمة بالاستيلاء على البرتغال لتكون ضربة قاصمة لانجلترة ، فقد قام نابليون بغزو البرتغال . وفي حديث له مع ابج Abegg في ١٢ يونيو أو ٥ يوليو سنة ١٧٩٨ تنبأ كنت بأن نابليون سينزل قواته في ميناء قرطاجنة في أسبانيا ، ويغزو البرتغال ، ويتوصل إلى فرض صلح في خريف سنة ١٧٩٨ .

لكن هذه النبوءة تحققت متأخرة بعشر سنوات ، إذ لم يغز نابليون أسبانيا إلا في سنة ١٨٠٨ ، والبرتغال في فبراير سنة ١٨٠٩ ، وعلى نحو مختلف تماماً لما خطّطه كنت !

وتمنى كنت في أحلامه – أو أوهامه ! – السياسية هذه أن تصبح إنجلترة بعد هزيمتها جمهورية ، ويصير ملكها مجرد أمير من أمراء بلاط هانوفر ! « وهنالك تزدهر إنجلترة من جديد دون أن تستعبد أحداً » .

وعبّر كنت آنذاك عن رأيه العام في إنجلترة بكلمات قويّة مشهورة هي :

« إن الإنجليز هم في جوهرهم أسفل أمة في العالم . إن العالم كله هو في نظرهم إنجلترة ، وسائر البلاد والناس ليسوا إلاّ أتباعاً لهم ورعيّة ومتاعاً لهم... وهذا كله يجعل الإنجليز يستحقون البصق عليهم. وإني لأرجو أن يُحطم كبرياؤهم » .

وفي مقابل ذلك كان كنت يدعو إلى قيام تحالف بين بروسيا والجمهورية الفرنسية ، وكانت الدولتان في مودة وسلام منذ سنة ١٧٩٥ . وفي حديث له مع مدعوّيه على مائدته في ١٢ يونيو سنة ١٧٩٨ قال : « لو أن ملكنا عاد إلى برلين

(وكان الملك فريدرش فلهلم الثالث ينتظر مجيئه إلى كينجسبرج لحضور بعض الاحتفالات) — واقتنع بما عرضه سييس Sieyes (وكان سفيراً لفرنسا لدى بلاط ملك بروسيا) واتخذ قراراً معقولاً ، فإنه ربما أصبح وقوع حرب بين بروسيا وفرنسا أمراً غير ممكن ! لأن روسيا يجب قدعها ؛ وليس عندها مال ، وليس من السهل عليها أن تتدخل في الشئون الخارجية دون أن ينجم عن ذلك وقوع اضطرابات داخلية فيها » .

لقد رأى كنت في إنجلترة تجسّداً للقوى الرجعية التي تحارب الحرية ، وتنشر الظلم ، وتعمل على استعباد سائر الدول . ورأى في الخلق الإنجليزي خلقاً قليل الإنسانية ، كثير الأنانية ، ذا نزعة عدوانية ، وتسيطر عليه الروح التجارية . (راجع كتابه « علم الإنسان » Anthropologie ص ٣١٤ — ٣١٥) . وقال عن وليم بت ، رئيس الحكومة البريطانية آنذاك ، إن الجنس البشري ، يرى في بت عدوّه الأكبر ، بينما سيرى في زعماء الثورة الفرنسية أناساً جديرين بأن تحفظ أسماؤهم أبداً في معبد المجد (راجع « فلسفة القانون : تأملات» ، مخطوط خلّفه كنت بعد وفاته، بحث رقم ٨٠٧٧ صفحة ٦٣٠ وما يتلوهـــا) .

ولم يكتف كنت بهذه الأقوال العامة ، بل أخضع الدستور الإنجليزي لفحص دقيق ، انتهى منه إلى بيان ما في هذا الدستور المزعوم أنه نموذج الدساتير الحرّة ، من قيود شديدة على الحرية ومن طغيان سلطان الملك . قال كنت : « يزعمون أن الدستور البريطاني دستورٌ يحدّ من إرادة الملك بواسطة مجلسي البرلمان بوصفهما يضمان ممثلي الشعب ؛ ومع ذلك فالكل يعلم تمام العلم أن تأثير الملك على هؤلاء الممثلين كبير وحاسم إلى حد أن المجلسين لا يقرران إلاّ ما يريده الملك وما يقترحه على لسان وزيره ... وإن دعاوة كاذبة تخدع الشعب بسراب ملكية مقيّدة السلطة ، وبفضل القانون المنبثق عنه ، بينما ممثلوه وقد دبّ فيهم الفساد قد أخضعوه (أي الشعب) لملك مطلق » (كنت : « النزاع بين الكليات » ص ١٠٧ — ١٠٨) .

ويحدد نقــده أكثر فيقول : « كانت الملكيــة الإنجليزية ستكون مقيــدة لو أن الملك طلب من الشعب الإذن بالدخول في الحرب . لكن الواقع هو أن الملوك الإنجليز قد خاضوا حروباً كثيرة دون أن يطلبوا من الشعب الموافقة على خوضها . وإذن فهذه ليست مَلَكية مقيدة » (« النزاع بين الكليات » ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ، حاشية) .

ويتابع نقده للدستور الإنجليزي فيما يتعلق بحريات الأفراد فيقول : « أمّا أن القوانين تحمي كل مواطن ، وأن التاج لا ينزع راحة الأفراد وفقاً لأهوائه ، ولا يلقي بهم في السجون (مراسيم الـ habeas corpus [1]) أو لا يعاملهم بحسب هواه ، بل هو يلتزم بإحالة هذه المسائل إلى المحاكم ، دون أن تتدخل السلطة العليا في شئونها ــ فهذا أمر يمجده الإنجليز على أنه كنزٌ في دستورهم ؛ لكن هذا أيضاً لا يحدث إلاّ نادراً في الدول التي تسيطر عليها الملكية المطلقة . (كما في حكاية الطحّان أرنولد [2]) والشعب يستهجن ذلك علانية ؛ إن ذلك يشبه حَبّة من البَرَد أو قطرة من المطر لا تؤثر في جمال الجو » (الكتاب نفسه ، ص ٦٠٦ ـ ٦٠٧) .

ويقارن كنت بين هذا الدستور الإنجليزي المزعوم أنه متحرر ، وبين الأنظمة المنبثقة عن الثورة الفرنسية ، وكذلك بينه وبين النظم الموجودة في الملكية المستنيرة ، وينتهي إلى أنه لا يوجد في هذا الدستور الإنجليزي ما يتفوق به على هذه الأخيرة . ويمضي إلى أبعد من هذا فيقرر أن فكرة « الملكية المعتدلة »

---

(١) اسم قانون شهير صدر في انجلترا بمقتضاه يجب احضار شخص المحبوس في جريمة أمام المحكمة لتبحث في صحة أمر القبض عليه : ومعنى العبارة اللاتينية : « وليكن عندكم جسم » (المتهم) لإبرازه أمام المحكمة .

(٢) الطحان أرنولد كان صاحب مطحنة قرب قصر الأمبراطور فريدرش الأكبر ، وكانت تحجب انطلاق منظر بستان القصر ، فأراد الأمبراطور الاستيلاء على المطحنة وهدمها ليخلص المنظر . فرفع الطحان أرنولد دعوى أمام القضاء في برلين ، فأنصفه القضاء ضد الأمبراطور ، ومن هنا انطلقت العبارة المشهورة : « إن في برلين قضاة ! » .

نفسها فكرة خيالية ؛ فقال : « إن فكرة دستور معتدل (أو مخفف)تبدو لي فكرة تنطوي على تناقض : فإنّه لن يكون منطقياً غير جزء من السلطـة التشريعية » (الكتاب نفسه ص ٦٠٩ — ٦١٠) .

وبالجملة فإن كنت يتهم الدستور الإنجليزي بالاستبداد والفساد .

كنت والثورة الفرنسية

قلنا مراراً من قبل إن كنت كان شديد الحماسة للثورة الفرنسية لأنه وجد فيها تحقيقاً للآراء التي نادى بها وآمن كل الايمان : الحرية ، كرامة الإنسان ، الإخاء والمساواة بين الناس ، القضاء على التمييز بين الناس بسبب الوراثة أو الميلاد ، التسامح في المعتقدات والأديان ، حرية الرأي والعقيدة ، حرية الكتابة والنشر ، الخ الخ .

ونحن نعلم أن هذا أيضاً كان شعور أعلام الفكر والأدب في ألمانيا : شلر ، ياكوبي ، هردر ، فوس Voss ، فيلند ، نقولاي ، بيستر ، بورجر Bürger ، كلوبستوك الخ .

وطلائع الحركة الرومنتيكية أيضاً قد تحمسوا للثورة الفرنسية حماسة حارة : هيلدرلن ، تيك Tieck وفريدرش اشليجل . ولئن كان بعضهم قد تراجع بعد ذلك وانقلب ضدها ، بعد أن ساد الإرهاب وقطع رأس لويس السادس عشر والملكة ماريا أنطوانيت ، وأكلت الثورة بنيها ، فقد ظل معظمهم أوفياء لمبادئها . بل إن بعضهم ظل متحمساً لها حتى بعد إنقلاب ترميدور الذي أدى إلى قطع رءوس روبسبيير Robespierre وأخيه وسان جيست وكثير من أعضاء نادي اليعاقبة ، والشعب يهتف في ساحة المقصلة : « يسقط الطاغية ! تحيا الجمهورية » وتلاهم ٨٢ من أنصار روبسبيير . ومن هؤلاء الأوفياء لمبادىء الثورة رغم ما انتهت إليه من مذابح : الشاعر كلوبستوك ، وفلهلم فون همبولت ، وغيرهما .

ومن الفلاسفة كان فشته Fichte من أشد الناس حماسة للثورة الفرنسية ، حتى بعد أن شوهتها فترة الإرهاب ، لدرجة إنه صرّح بكل شجاعة بأن آراء اليعاقبة المتطرفين لا غنى عنها لنهضة ألمانيا وخلاص الإنسانية . كذلك كان هردر في البداية متحمساً ، لكنه بعد عنف الإرهاب والكونفنسيون Convention أشاح بوجهه عنها وشعر بالإشمئزاز .

فلنستعرض الآن مراحل مواقف كنت من الثورة الفرنسية :

قلنا إنه لما سمع بأنبائها في سنة ١٧٨٩ ، تحمس لها حماسة شديدة . واستمرت هذه الحماسة حتى بعد أن أوغلت في الإرهاب ، وأعلنت الجمهورية في ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩٢ . فقد صاح كنت لدى سماعه نبأ إعلان الجمهورية في فرنسا : « إلهي ! الآن فلتَدَعْ عبدك ينعم بالراحة (الأبدية) ، لأني شاهدت خلاص العالم » ! .

واعترف خصمه متسجر Metzger بعد وفاة كنت بأن كنت كان شجاعاً وصريحاً في إعلان إعجابه بالثورة الفرنسية طوال سنوات عديدة ، وكان ذلك في الوقت الذي كان فيه في كينجسبرج كل من يبدي عطفاً على الثورة الفرنسية ، ولو إيماءً ، كان يوضع اسمه على القائمة السوداء ويوصف بأنه يعقوبي ، ويا لها من تهمة ! « لكن كنت لم يفزع من التحدث بإعجاب عن الثورة وهو على مائدة علية القوم » . ويؤيد هذا أيضاً ما قاله تلميذه السابق وناشره اللاحق ف . نيكولوفيوس Nicolovius عن سنة ١٧٩٤ إن كنت « لا يزال ديمقراطياً كاملاً ، وصرّح حديثاً بأن كل الفظائع التي تجري في فرنسا الآن لا أهمية لها إذا قورنت بشرور الإستبداد المستمرة ، التي كانت قائمة في فرنسا قبل الثورة ، وأن من المحتمل جداً أن يكون اليعاقبة على حق في كل ما يفعلونه الآن » .

وكان معروفاً في كل كينجسبرج في سنة ١٧٩٨ أيضاً أن كنت كان

« بكل روحه يحب قضية الفرنسيين (= الثورة الفرنسية) » (« يوميات » إبج Abeggs Tagebuch ١ يوليو سنة ١٧٩٨) .

ويؤيد هذا ما كتبه كنت نفسه في كتابه « النزاع بين الكليات » (قسم ٢٢ بند ٦) وقد ظهر سنة ١٧٩٨ : « إن تعاطف المشاهدين غير المنحازين للثورة الفرنسية ، تعاطفاً يقترب كثيراً جداً من الحماسة ولا يخلو إظهاره من التعرض للأخطار – لا يمكن أن يكون له من سبب غير الإستعدادات الأخلاقية للإنسانية » .

وهنا نشير إلى ما أشاعه البعض من أنه جرت إتصالات بين كنت وبين بعض اليعاقبة . ويقال إن ذلك تم بمبادرة من سييس Sièyes ، الذي كان في الواقع هو الرأس المفكر في الثورة الفرنسية وكان يقدر كنت كثيراً . وكان الوسيط بينهما هو شارل ترمـــان Charles Theremin ، رئيس مكتب لجنة الخلاص العام Salut Public ، وكان من أحفاد البروتستنت الفرنسيين الذين هاجروا من فرنسا إلى ألمانيا بعد إضطهاد البروتستنت في فرنسا .

لكن كنت رفض التراسل مع سييس ، من باب التحوّط والحذر ، وخوفاً مما يجرّه ذلك عليه من متاعب ومصائب ما أغناه عنها وهو الحريص على سلامته وهدوء نفسه !

لكن المفكرين الفرنسيين المشايعين للثورة الفرنسية آنذاك وجدوا في فلسفة كنت السياسية والخلقية ما يؤلف إكمالاً لمبادىء الثورة الفرنسية. ومن هنا نظم هؤلاء ندوة فكرية إنعقدت في الثامن من پريريال للسنة السادسة (= ٢٧ مايو سنة ١٧٩٨) ضمت « كل الميتافيزيقيين في باريس » وهم : سييس وكابانيس Cabanis ، وجاكمـــون Jaquemont ولاروميجيير Laromiguière وغيرهم . وقام فلهلم فون همبولت – وكان يزور باريس في ذلك الوقت –

بعرض فلسفة كنت [1] .

واهتم نابليون بونابرت من ناحيته بفلسفة كنت ، وصوّر له عقلُه حين كان قنصلاً أول أن يستغل فلسفة كنت لتبرير أعماله. فلما كان في لوزان عابراً في سنة ١٧٩٩ سأل السويسريين رأيهم في فلسفة كنت . وفي سنة ١٨٠١ طلب من فلييه Villier أن يلخص له في ١٢ صفحة كتابه الذي كان قد أصدره منذ قليل بعنوان : « فلسفة كنت أو المبادىء الأساسية للفلسفة المتعالية » .

ما الذي أعجب كنت في الثورة الفرنسية ؟

أعجبه أولاً ظاهرة الثورة نفسها ، مهما نجحت أو أخفقت في تحقيق مبادئها « لأن مثل هذه الظاهرة لا يمكن أن تنسى ، إذ هي كشفت في الطبيعة الإنسانية عن إستعداد للعمل لما هو أفضل ... لأن هذا الحادث هو من العظمة ومن الإرتباط الوثيق بمصالح الإنسانية ومن سعة التأثير في العالم بكل أجزائه ، إلى حد أنه ينبغي أن تذكّر به الشعوب في الظروف المناسبة ، وعند المحاولات الجديدة التي من هذا النوع » (« النزاع بين الكليات » ، ص ١٠٤ — ١٠٥) .

ثم إن الحماسة الثورية لا يمكن أن تكون إلاّ مرتبطة بمثل أعلى : « إن أعداء الثوريين لا يمكنهم — رغم المكافآت المالية — أن يرتفعوا إلى الغيرة ولا لحالة عظمة النفس اللتين تولدهما فكرة الحق في نفوس الثوريين ؛ وحتى فكرة الشرف عند النبالة القديمة الحربية (وهي متممة للحماسة) تزول أمام أسلحة أولئك الذين إستهدفوا حق الشعب الذي ينتسبون إليه » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٣) .

لكن كنت ما لبث أن طامن من حِدّة الحماسة لفكرة الثورة بما هي

---

(١) راجع في هذا Paul Schrecker : « Kant et la Révolution française », in : La Révolution de 1789 et la pensée moderne, recueil publié par **la Revue Philosophique,** à l'occasion du Cent Cinquantenaire de la Révolution française, Paris, P.U.F., 1940, pp. 266 sqq.

ثورة ، وربما كان ذلك بسبب ما انتهت إليه الثورة الفرنسية في عهد الإرهاب والكونفنسيون ومصرع لويس السادس عشر — من جرائم فظيعة وتجاوزات لكل ما يقتضيه العقل والعدل ومبادىء الإنسانية .

بيد أن ها هنا صعوبة بالغة في فهم موقف كنت الحقيقي ، لأن الآراء التي سيسوقها ضد فكرة الثورة إنما وردت في كتاب « المبادىء الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق (أو القانون) » ، وفي ملاحظات توضيحية على هذا الكتاب ، وكذلك في تأملات « في فلسفة القانون » — وكلها نشرت بعد وفاته .

ومن هذه الآراء قوله : « إن التغيير في النظام (الفاسد) للدولة — وهو تغيير يمكن أحياناً أن يكون ضرورياً — لا يمكن أن يحدثه إلاّ الحاكم نفسه عن طريق إصلاح ، لا الشعب بواسطة ثورة ، وإذا حدثت هذه الثورة ، فإنها لا يمكن أن تتناول غير السلطة التنفيذية ، لا السلطة التشريعية » (« نظرية القانون » ص ١٨٢ — ١٨٣) .

وبهذا المعنى فإنه يفسّر ما جرى للويس السادس عشر : لقد تخلّى عن جانب من سلطته حين أذن بدعوة الجمعية التأسيسية التي ستقرر خلعه ، ولها الحق في ذلك ، لأنه « لما كان (الملك) قد دعاها وتكوّنت ، فإن سلطته لم توقف فقط ، بل يمكن أن تزول ، كما تزول سلطة الوكيل حين يكون الموكِّل نفسه حاضراً » (« تأملات في فلسفة القانون » ، تحت رقم ١٠٤٨ ، ص ٥٩٣) . ذلك « أنه منذ أن يوكل رئيس الدولة عنه أحداً ، فإن الشعب المجتمع (في شخص ممثليه) لا يمثل فقط الحاكم ؛ لأنه فيه (أي في الشعب) تقوم أساساً السلطة العليا ... ، وإذا ما تقرر النظام الجمهوري ، فإنه لا يحتاج بعدُ إلى ترك مقاليد الحكومة ، وتسليمها إلى أيدي أولئك الذين كانوا يملكونها من قبل » (« نظرية القانون » ص ٢١٤) .

لكن لندع الآن هذا الجانب النظري من موقف كَنْت من الثورة الفرنسية ، فإننا سنتناوله تفصيلاً حين نخصص قسماً من هذا الكتاب لدراسة

آراء كنت في السياسة والقانون . ونحن ها هنا إنما نعرض الموقف « الخارجي » لكنت في أمور السياسة .

فلنمض إلى موقف آخر لكنت في السياسة ، وهو رأيه في الألمان والقومية الألمانية والدولة الألمانية .

كنت والألمان والقومية الألمـــانية

لقد قال بعضهم : « لولا كَنْت ، لما كانت حرب الإستقلال » الألمانية .

ذلك أن المبادىء التي أذاعها كنت في الشعب الألماني : مبادىء الحرية ، والقانون ، والمساواة ، والعقل هي التي استطاعت أن تقوي من عزيمة هذا الشعب ، ومن شعوره بواجبه القومي ، وأن تبث فيه النزعة إلى النظام ، وإلى البطولة الأخلاقية .

ولكم دافع كنت عن الشعب الألماني ضد منتقديه ، حتّى عن الجرمان والقبائل الجرمانية التيتونية التي كانت – بل لا تزال كتب التاريخ – في خارج ألمانيا – تنعتها بأنها قبائل متوحشة (متبربرة Barbares) ! يقول كنت : « إن الشعوب الخشنة Rohen لم تكن متوحشة (متبربرة) ، بل تقبلت الحضارة ، واعتنقت النظام ، وكانت ذات طبع رقيق مقرون بحرية النفس ، وذات قدرة وإرادة على الإمتثال للقوانين – أكبر من الرومان » (مجموع مؤلفاته ج ١٥ ، برقم ١٤٠٦) .

وكان كنت يقدّر اللغة الألمانية تقديراً عظيماً جداً ، فقال : « إن اللغة الألمانية هي الوحيدة بين اللغات الحيـــة العلمية التي تتميز بصفاء Reinigkeit خاص بها وحدها » (« تأملات » ، راجع اردمن ج ٢ ، برقم ٢٥) . وكان يكره إستعمال الألفاظ الأجنبية ، ويرى أن ذلك دليل فقر في العقل أو إهمال وكسل (المرجع نفسه . برقم ٢٧) . ويقول : « إني لأتساءل عما إذا كانت

الكلمات المستعارة من لغة أخرى في خطاب حافـــل لا ترنّ رنين ألاعيب الألفاظ والشخاشيخ ! إن الأسماء الألمانية للمناصب والرتب ، مثـــل : Botschafter (سفير) و Feldherr (لواء ، قائد عام) الخ ترنّ رنيناً أفخم . اللغة الألمانية مدققة ، وليست مطنبة بل مفصّلة عضوية ، متعددة التعبيرات في التصورات العقلية التي تُفيد في الأمور التجريبية ، وهي منهجية » (المرجع نفسه ، برقم ٢٧) .

وعلى الألمان ألا يحاكوا الآخرين محاكاة عمياء : « يمكننا أن نقبل من الفرنسيين خفـّتهم ، ومن الإنجليز إمتلاء المضمون ، لكن لا الطريقة Manier ، لأن لنا طريقتنا الخاصة . وينبغي علينا أن نوحـّد لغتنا ، وأن ننميـّها ، وأن نحدّدها ، لا أن نغيـّرها » .

وعلى الرغم مما ساد ألمانيا نفسها في عصره – خصوصاً بتأثير فريدرش الأكبر الذي كان مولعاً باللغة الفرنسية والكتاب الفرنسيين ، وينظم شعراً بالفرنسية – من إزدهار للغة الفرنسية وانتشار لها في المعاملات الدولية ، حتّى كانت شبه اللغة العالمية في ذلك الوقت ، فإن كنت راح يؤكد أن « اللغة الألمانية هي لغة التفاهم في أوربا . إن ألمانيا تقع في وسط أوربا » .

وكان يرى أن اللغة الإنجليزية ليست إلاّ لهجة جرمانية منحطة . ومما قاله في هذا المجال : « إن من يذهب إلى إنجلترا إبتغاء تقوية نطقه باللغة الألمانية يكون مَثَلُه مَثَلَ مـــن يرسل سويسرياً إلى هولندة من أجـــل التمرين ، أو من يرسل واحداً من أهل اشفابن (في جنوب ألمانيا) إلى منطقة التيرول ليتقن اللغة الألمانية العالية » .

لكنه في الوقت نفسه طالب بإفادة اللغة الألمانية من اللغات الأجنبية .

ولم يكن يتحرج من استخدام اللهجات المحلية في الحديث مع زائريه ؛

بل تسلل إلى بعض كتاباته تعبيرات ومفردات عاميّة تنتسب إلى لهجات ألمانية شعبية .

أما الألمان وخصائص الألماني فيحددهم كنت هكذا :

إنه يمجد في الألمان التمسك بالشرف ، وحبّ البيت ، والمثابرة ، والإجتهاد ، والطهارة ، والتواضع ، والسخاء ، وحسن الخلق بوجه عام .

وفي العلم يمجِّد منهم الصواب في الحكم ، وحسن الإستعداد، والدقة ؛ لكنه يأخذ عليهم الإفتقار إلى العبقرية ، بسبب تعلقهم الشديد بالمبادىء والقواعد. ولهذا فإنهم لا يبهرون بما هو جديد ، ولكنهم يمهرون بفضل الجد والمثابرة .

ويأخذ على الألمان سهولة إنقيادهم وخضوعهم ، مما يجعلهم يسيري الحكم سهلي الإنقياد للحاكم ، وجنوداً موفوري الطاعة ، مما قد يؤدي إلى الخنوع والتقليد والطمع في الألقاب ، والتحذلق البيروقراطي .

بيد أنه يمجّد فضيلة كبيرة في الألمان هي أنه ليس لديهم كبرياء قومية ، وأنهم بطبعهم ذوو نزعة عالمية ولا يكرهون شعباً آخر إلاّ إذا كان ذلك على سبيل الإنتقام (مجموع مؤلفاته جـ ١٥ ، تحت رقم ١٣٥٤) . « ولهذا يميلون إلى تقدير مزايا غيرهم أكثر من تقديرهم لمزايا أنفسهم » (الكتاب نفسه ، برقم ١٣٥١) .

تقويم حياة كنت : القضاء على أسطورة

من خلال ما عرضناه من حياة كنت ومواقفه في الحياة العملية يتبين لنا بكل وضوح أن الصورة التقليدية لحياة كنت وسلوكه صورة زائفة ، شوّهها التبسيط الساذج والتعميم الفاسد والسطحية التي يتحلى بها الإنسان في كل زمان ومكان :

١ ـ فكنت لم يكن ذلك الفيلسوف الذي يحيا في قمة العقل الباردة ، كما يزعمون ؛ بل كان مشاركاً في الحياة اليومية والإجتماعية والسياسية في وطنه ، ومن ثم في سائر ألمانيا وأوربا كلها . وكان يدلي برأيه في مشاكل الساعة ، ويتابع الأحداث المحلية والعالمية بكل دقة وعناية ، بل وحماسة شديدة . وكان حريصاً على الإطلاع على أخبار الدنيا كأنه مشارك فيها بكل عقله وقلبه. وما إهتمامه الشديد بقراءة الصحف إلاّ الدليل القاطع على تلهفه لمعرفة أحدث الأنباء ومتابعة سير الأحداث .

ولم يكن ذلك لمجرد إشباع الرغبة في الإستطلاع ، بل كان يتخذ من الأحداث المحلية والعالمية والأوربية موقفاً واضحاً : يحكم لها أو عليها حسب المبادىء التي آمن بها . وكان جريئاً في الإفصاح عن رأيه ، مع علمه بما ينطوي عليه ذلك من مخاطر ، وإن كانت هذه الشجاعة لم تبلغ به حدّ الإستعداد للإستشهاد في سبيل آرائه . لكن من هو الفيلسوف العاقل الناصع الذهن المستعد لشيء من هذا ؟ ! إن الشهداء كانوا دائماً من أهل العاطفة ، لا من أهل العقل .

٢ ـ ولم تكن حياة كَنْت بهذا الإنتظام الآلي الذي اشتهر به عند عامة

الناس والسطحيين من مؤرخي الفلسفة والفكر . وما قيل من نوادر في هذا الباب ينبغي أن ينظر إليه على أنه مبالغات قصصية خيالية أو كاريكاتور لحياته .

إنما كان ينظّم حياته بحسب الظروف ، ولم يتخذ جدولاً زمنياً واحداً صارماً ثابتاً لحياته اليومية . فنزهاته كانت متفاوتة المواعيد ، تطول وتقصر حسب الظروف ؛ ويقوم بها أحياناً ، وينصرف عنها أحياناً أخرى إذا صرفته عنها صوارف . ويتخذ لها طرقاً ووجهات متنوعة ، ولم تكن أبداً على نمط واحد كما زعم الزاعمون .

وكان كثيراً ما يقضي أمسياته مدعوّاً عند بعض الأسَر وفي بعض الحفلات الأسَرية أو لحضور حفلات رقص أو تمثيل أو موسيقى . وتمتد به السهرة أحياناً كثيرة إلى ما بعد منتصف الليل . وليس صحيحاً أبداً أنه كان يأوي إلى فراشه دائماً في الساعة العاشرة مساءً . وربما كان الشيء الوحيد الثابت هو إستيقاظه دائماً في الساعة الخامسة صباحاً أو قبيلها بقليل . ولكن ذلك كان لأن محاضراته كانت مبكرة في الساعة السابعة صباحاً أو على الأكثر في الثامنة ، فكان مضطراً إلى الإستيقاظ في الخامسة حتى يستطيع الإستعداد لإلقاء محاضراته ، تماماً كما يفعل أي أستاذ أو موظف أو عامل فُرِض عليه أن يبدأ عمله في ساعة مبكرة ، وليس في هذا بطولة أو شذوذ أو إسراف في النظام . إنما هو الواجب اليومي يقتضي من صاحبه ذلك .

٣ — ولم يكن كنت يحيا في عزلة معتصماً بالبرج العاجي ، كما يقول السخفاء من الناس . بل كان يغشى الجماعات المختلفة ، ولا يتناول طعامه منفرداً : بل كان قبل تحسّن أحواله المالية يتناول طعامه على ما يسمى مائدة صاحب المطعم table d'hôte وهي المائدة العامة في المطاعم التي يتناول عليها الطعام أناس عديدون مختلفون لا يكاد يرتبط واحد منهم بالآخر ، كما لا يزال ذلك مألوفاً حتى اليوم في بعض مطاعم الفنادق في ألمانيا وسويسرة

والنمسا ، وإن كان الأمر قد خفّ كثيراً الآن عما كانت الحال عليه في القرنين الماضيين .

وكان دائماً يغشى المقاهي العامة لتناول الشاي – شرابه المفضل – وللعب البلياردو ، لعبته المحببة إليه .

٤ – وكان يحب الإجتماع بالسيدات في الحفلات والإجتماعات المنزلية ، ويبادلهن أرق ألوان الحديث خصوصاً ما يتعلق بشئونهن النسوية : من طبخ وإدارة منزل وتربية أولاد . ولما كان ساحر الحديث معهن ، فقد كن دائماً يُقْبِلْنَ عليه ليتحدثن معه ويستمتعنَ بحكاياته ونوادره الطليّة الشائقة . كل ما هنالك هو أنه لم يكن يسمح لنفسه بالتحدث معَهن في الأمور الفكرية والفلسفية والعلمية ، لأن اللواتي منهن كن يفعلن ذلك لم يكنّ من السمو الفكري أو الإطلاع العلمي على النحو الذي يفيد معهن الخوضُ في مثل هذه الموضوعات.

وكم أحسن كَنْت صنعاً في ذلك ، فما أسخف التحدث في مثل هذه الموضوعات مع من لا يفقهون فيها شيئاً ، وقصارى أمرهم أن يلوكوا بألسنتهم ألفاظاً عامة ومصطلحات ليس وراءها أيّ فَهم ، رجالاً كُنّ أو نساء ، فالأمر لا يتعلق ها هنا بالجنس ، بل بالجِدّ في تناول هذه الأمور .

٥ – وكان كنت كريماً كرماً لا نشهده عند غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا أوفر ثراءً منه . وإلاّ ، فأين هو ذلك الفيلسوف ، أو المفكر أو العالم ، الذي كان يدعو كل يومٍ إلى مائدته في الغداء ضيوفاً يتراوحون بين الثلاثة والخمسة ؟ ! ويستمر في التحدث معهم من الواحدة حتّى الرابعة ، وما بعدها أحياناً .

٦ – ولم يكن كنت مُغْلَق القلب دون الحب ، بل قد عرفناه عاشقاً ، ولكن باعتدال وتعقل ومراعاة لمكانته الأكاديمية والإجتماعية ، وكل هذا يتمشى مع آرائه الأخلاقية في ضبط العواطف وتحكيم العقل والأمانة والإستقامة وأداء الواجب تجاه الآخرين .

٧ ـ وكان على صلات وثيقة مع كثير من رجال السياسة والتجارة والحرب في وطنه ، يفيد منهم ويفيدون منه ، دون أن يخوض في التيارات السياسية العملية ، لأنه كان يشعر بأنه فوقها ولا يليق به التلطخ بألاعيبها ودسائسها ومناوراتها .

* * *

ولعل في هذا البيان ما يكفي للقضاء على الأسطورة الزائفة التي صيغت حول حياة كنت وسلوكه في الحياة .

القسم الثاني

فلسفة

تمهيد

خصائص عبقرية كنت

قال كنت عن نفسه : « أنا بطبيعة ميولي : باحث. وأشعر بتعطش شامل للمعرفة وبقلق متلهّف للحصول على المزيد منها ، أو بالرضا عن كل تقدم أقوم به » .

كان ذا نزعة عقلية تامّة ، ولهذا أحب العلوم الدقيقة — أعني الرياضيات ، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة ، مثل الفزياء والفلك ونشأة الكون .

لكنه اتخذ منها نقطة وثوبٍ لنظرة شاملة في الكون ، أي لنظرة فلْسفية تنتظم المعرفة البشرية بعامة .

وفي سبيل ذلك كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية ، ومن هنا اهتم أيّما إهتمام بنظرية المعرفة ، أي : إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان ؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة ؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة ؟ .

وأدّى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات Begriffe أي المعاني العقلية المجرّدة ، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة ، ورفض

العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات ، لأن العقل هو « القوة العليا في النفس » وسيكون عبثاً إخضاعه – وهو « السيد الأكبر » – « لدهماء » من العواطف والإنفعالات ، على حد تعبيره .

ولئن كان كنت قد عني بما سماه « نقائض العقل المحض » فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الديالكتيكي ، كما سيفعل هيجل . وفي هذا قال في « نقد العقل المحض » (ص ٥٧٧) : « إن إثارة العقل ضد نفسه ، وتزويده بالأسلحة في كلا الجانبين ثم بعد ذلك مشاهدة القتال بينهما العنيف بهدوء واستخفاف ، هو أمر ليس مـــن شأن وجهة النظر الدوجماتيقية ، بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرير المحبّ للضرر » . وإنما كانت دراسة نقائض العقل Antinomien مجرد وسيلة لمزيد من التعمق في تحليل الأفكار؛ وكان كنت يؤمن بإمكان إنحلال هذه النقائض إلى معارف تصورية.

ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل ، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء ، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية . ومن هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد .

لكن كنت لم يكن وضعياً تجريبيّاً خالصاً ، ولا ميتافيزيقياً خالصاً ، بل كان مزاجاً من كليهما : لقد أراد أن يضع حدّاً للميتافيزيقا الدوجماتيقية من ناحية ، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي ، لكنه من ناحية أخرى كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا، وسعى لذلك جهده ، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلاّ عن طريق الأخلاق . ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الإزدواج في عقلية كنت : جانب عقلي صارم يلتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق ، وجانب أخلاقي يُخلي مجالاً للأماني الإنسانية في ميدان الأخلاق . وإذن فعقلية كنت مركبة ، وليست بسيطة ؛ ويختلف الباحثون في هذا الإزدواج : فمنهم من يردّه إلى الوحدة ، كما فعل زِمّل ؛ ومنهم من يبقي عليه كما هو رأي الغالبية .

الباب الأول

نظرية المعرفة

– ١ –

من ليبنتس حتى كنت

ولفهم نظرية المعرفة عند كنت لا بد لنا من إستعراض نظريات المعرفة عند الفلاسفة الألمان السابقين على كنت ، وبالأخص عند ليبنتس وفولف [١] .

أ – ليبنتس (١٦٤٦–١٧١٦)

كان ليبنتس ذا نزعة عقلية . فكان يرى أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتسم بصفتين : الضرورة ، والكلية . والغرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم (ذات التصورات أو ذات الوقائع) محكم الترابط

(١) راجع في هذا : a) Erich Adickes : **Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie.** Kant-Studien, I, Kiel und Leipzig, 1895.

b) Konstantin Oesterreich : **Kant und die Metaphysik.** Kant studien, Berlin, 1906.

c) Alois Riehl : **Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die Positive Wissenschaft.** 3 Bde. 1er Band, S. 1-162 Leipzig, 1876.

d) Fr. Paulsen : **Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie,** 1875.

برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . ومن هنا أفكر ليبنتس في إيجاد « علم كــلي » — scientia universalis بواسطــة « حساب فلسفي » Calculus philosophicus أو « حساب كــلي » Calculus universalis سيكون منهج البحث . والتجربة الحسيّة لا يمكنها أن تزوّدنا بهذه الحقائق الضرورية الكلية ، لأنها لا تقدّم لنا غير معارف مختلطة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوال مفردة جزئية . والإستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا إلا التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ومبادىء المعرفة فطرية فينا ، أي موجودة على سبيل الإمكان virtuell ، لا بالفعل .

وكان اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) قبل ذلك قد زعم أن الإرتباط الواقعي بين الأشياء موجود كما هو في الإرتباط الذهني بين التصورات ، وأن كل تصور غير متناقض يمثل شيئاً واقعياً ، وأنه مؤسّس في جوهر الله ، ويمكن بالمنهج الرياضي أن يستنبط منه بيقين ودقة وضرورة رياضية . ويترتب على هذا المذهب — في نظر ليبنتس — القول بالقدرية Fatalismus ، والضرورة المطلقة لكل ما يحدث من أشياء ، واستبعاد فكرة الغائية .

ولما كان ليبنتس من أشدّ الناس إيماناً بفكرة الغائية ، فقد رفض المقدمات التي وَضَعها اسبينوزا وما ترتب عنها من نتائج . وفي سبيل ذلك وضع تفرقة مهمة بين الإمكان Möglichkeit والواقع Wirklichkeit :

والممكن هو التصور الخالي من التناقض ، وله مكانه — بوصفه ماهية essentia — في روح الله . والعلاقات بين هذه التصورات الممكنة تتحدد بمبدأ (أو قانون) عدم التناقض ، ويعبّر عنها في أحكام ضرورية ضرورةً مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليبنتس باسم : « **حقائق العقل** » vérités de raison ؛ والرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلــة بهذا النوع من الحقائق . وأعلى هذه الأحكام وأوّلها هي الأحكام التي تتجلى حقيقتها مباشرةً بالعيان ، دون برهان . وإليها تردّ كل الأحكام الأخرى الضروريّة ، عن طريق مبدأ عدم التناقض . وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

التصورات ، وبالماهيات essentiae لا بالموجودات existentiae . غير أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تتجه نحو مزيدٍ من الوجود وفقاً لواقعيتها وكمالها . والله يختار من بين عددٍ من العوالم الممكنة أحسنها ، ويُبْرِز إلى الوجود – من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة – تلك التي تكون ممكنة في خيرِ عالمٍ . والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن Principe de meilleur أو مبدأ الملاءمة Principe de convenance . وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية – Principium rationis sufficientis . وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى مملكة الواقع نفسُ الأهمية التي لمبدأ (عدم) التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن . إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبلياً على الوقائع . وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة . وافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمرٌ لا يتضمن في داخله أيّ تناقض . بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في إرتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تعبّر عن هذا الإرتباط ويُمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلّة الكافية يسميها ليبنتس باسم : **حقائق الواقع** vérités de fait أو حقائق فزيائية ، أو – لأنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة – حقائق ممكنة .

ولم يميّز ليبنتس بين العلة الفاعلية والعلّة الغائية. فالسؤال عن العلة الكافية لحادث ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغاية من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيّز الممكن إلى حيّز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلجأ إلى التفسير الميكانيكي ، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الغائية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصوَّرة هي الأخرى بحسب مبدأ الأحسن ومستنبطة منه .

وهاك بعض نصوص ليبنتس شواهد على هذه الآراء :

١ – « تفكيرنا العقلي يقوم على أساس مبدأين عظيمين : مبدأ التناقض ،

وبمقتضاه نحكم بالبطلان على كل ما ينطوي على تناقض ، وبالصحّة على ما هو مقابل أو مناقض لما هو باطل . ثم مبدأ العلة الكافية، وبمقتضاه نقرر أنه لا يمكن أن تكون واقعة حقيقية أو موجودة ، وأنه لا يمكن أن يكون قولٌ صادقاً — إلا إذا كانت هناك عِلّة كافية لكونه هكذا وليس بخلاف ذلك ، على الرغم من أن هذه العِلَل غالباً ما لا تكون معروفة لنا ... وإذا كانت حقيقةٌ ما ضرورية ، فيمكن أن نجد عِلّتها بواسطة التحليل ، وذلك بحلّها إلى أفكار وحقائق أبسط ، حتى نصل إلى الحقائق الأولية ... والمبادىء الأولية لا يمكن البرهنة عليها وليست في حاجة إلى ذلك ، وهي الأقوال ذات الهوية identiques التي يحتوي مقابلها على تناقض صريح . لكن العِلّة الكافية يجب أيضاً أن توجد في الحقائق الممكنة أو حقائق الواقع ، أعني في نسق الأشياء المنتشرة في عالم المخلوقات » (« المونادولوجيا » القسم ٣١ — ٣٦ ، مؤلفاته الفلسفية Op. Ph. ص ٧٠٧ — ٧٠٨) .

٢ — ويقول عن مبدأ العلة الكافية والعِلّية بوجه عام :

« لا يحدث شيء دون علة كافية ؛ أعني أنه لا يحدث شيء دون أن يكون من الممكن لمن يعرف الأشياء معرفة كافية أن يجد العلّة التي تكفي لتفسير لماذا هو هكذا ، وليس بخلاف ذلك . فإذا ما تقرّر هذا المبدأ ، فإن أول سؤال يحقّ لنا أن نضعه هو : لماذا كان هناك شيءٌ أوْلى من ألا يكون ثم شيء ؟ لأن اللاشيء أبسط وأسهل من الشيء . وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا افترضنا أنه يجب أن توجد أشياء ، فيجب أن يكون من الممكن تفسير لماذا يجب أن توجد على هذا النحو ، وليس على نحوٍ آخر » (« مبادىء الطبيعة واللطف » ، « مؤلفاته الفلسفية » ص ٧١٦ ، القسم ٧) .

٣ — « إن الأساس الكبير للرياضيات هو مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية ، أي أن القول الواحد لا يمكن أن يكون صادقاً وباطلاً في وقت واحد ، وأن «أ» هي «أ» ، ولا يمكن أن تكون لا — أ ... لكن للإنتقال من الرياضيات

إلى الفيزياء ، لا بد من مبدأ آخر ، وهو مبدأ الحاجة إلى علّة كافية ، لأنه لا يحدث شيء دون أن تكون هناك علة لماذا هو هكذا أوْلى من أن يكون غير كذا » (« مراسلات مع كلارك » ، « مؤلفاته الفلسفية » ص ٧٤٨ ، القسم ١ ؛ وقارن ص ٧٥١ ، القسم ٢) .

٤ — « لما كان ثمّ ما لا نهاية له من العوالم الممكنة في أفكار الله ، ولا يمكن أن يوجد غير عالم واحد ، فيجب أن تكون ها هنا علة كافية لاختيار الله تجعله يختار الواحد أولى من أن يختار الآخر » (« المونادولوجيا » ، القسم ٥٣).

٥ — « وهذه العلة لا يمكن أن توجد إلا في الملاءمة convenance ، أو في درجات الكمال التي تحتوي عليها هذه العوالم ، لأن كل ممكن له الحق في التطلّع إلى الوجود بقدر ما ينطوي عليه من كمال » (« المونادولوجيا » ، القسم ٥٤) .

ومعنى ذلك أن الله لا يُوجِد كلّ الممكنات التي يتصورها عقله ، بل لا بد له من علة خاصة تجعله يخلق ما يخلق . والممكنات تبدي عن أسباب وجود ، أو دعاوى وجود بقدر ما فيها من درجات كمال. لكن الله يريد الخير ، ولهذا لا يُوجد من هذه الممكنات إلاّ الأحسن . وعالمنا هذا إذن ليس العالم الوحيد الممكن . والقوانين التي تنظّمه يسمح بها منطق الرياضيات ، لكن غيرها أيضاً ممكنة ؛ بيد أن الله فضّل هذه لأنها أحسن . فالضرورة الطبيعية مصحوبة إذن بغائية تستهدف الأحسن .

ويشاهد ليبنتس مبدأ العلة الكافية في الأمور التالية المتباينة :

١) في علاقات الغائية بين الأشياء ؛

٢) وفي العلاقة بين الله الخالق وبين الجواهر المخلوقة (الأُحادات Monades) ؛

٣) وفي العلاقة الواقعية بين الكمون Inhärenz وبين البقاء Subsistenz : والجوهر هو علة كل أعراضه ؛

٤) وفي العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول : فإن المحمول متضمّن دائماً في الموضوع ؛

٥) وفي العلاقة الواقعية بين السبب والمسبّب ، أي علاقة العلية بين الأعراض ؛

٦) وفي الأساس المنطقي أو أساس المعرفة بمعناه الواسع ، كما هو واضح في العلاقة بين الأساس والنتيجة ، والعلاقة بين الحقائق العليا والحقائق الدنيا المندرجة تحتها .

ويتلخص مذهب ليبنتس في أساس الحقيقة على النحو التالي :

أ) كلّ الأحكام تحليلية ، أي أن المحمول متضمّن في الموضوع ، وأنه من ماهية الموضوع أنه يتضمن المحمول .

ب) أساس حقيقة الحقائق الأبدية يقوم على مبدأ عدم التناقض ، بينما أساس حقيقة الحقائق الواقعية يقوم على مبدأ العِلّية .

ومبدأ العليّة ينقسم إذن إلى مبدئين : الأول مبدأ خاص بكل الحقائق ، وهو مبدأ عِلّية الحقيقة ، والآخر يتعلق بالحقائق الممكنة وهو مبدأ علية الواقع .

ومبدأ عدم التناقض هو الآخر على نوعين : أحدهما يتعلق بحقائق الواقع ، والآخر بحقائق العقل أو الحقائق السرمدية . الأول يقول أنه بين حكمين متناقضين الواحد صحيح ، والآخر كاذب . والثاني يقول : الكاذب هو ما ينطوي على تناقض .

وكما يقول إرِش اديكس Erich Adickes : « ليبنتس هو أبو النظرية الألمانية في المعرفة . وثم ثلاثة عوامل رئيسية لها أهمية كبيرة في تطورها : ١) الأول هو أن ليبنتس ، بالرغم من أنه عقليّ النزعة ، فإنه أوغل في العلوم الجزئية وفي البحث الجزئي بحيث ما كان له أن يغض من شأن التجربة الحسيّة ،

وأن يقيم مذهبه دون اعتبار لها . يضاف إلى ذلك أن مذهبه الميتافيزيقي جعله يعدّ التجربة الحسية مرحلة ضرورية إلى المعرفة العقلية المحض .

٢) والثاني أنه بفضل ليبنتس أصبح المطلب الرئيسي في نظرية المعرفة – وهو مشكلة العلية – يحتل مكان الصدارة في النظر .

٣) والثالث أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة – أي فيما يتعلق بمبدأ العلة الكافية وتصورها – يسود فكرَ ليبنتس من الغموض والإشتراك ما حمل أنصاره وخصومه – على السواء – على السعي لمزيد من الإيضاح والتحديد ، وهذا كان من شأنه أن يعمل كخميرة في مزيد من النموّ [١] » .

ب – فولف Wolff (١٦٧٩ – ١٧٥٤)

وبين ليبنتس وكَنْت كانت حلْقة الوصل هي فولف ، وإلى هذا الأخير يرجع الفضل في صياغة أفكار ليبنتس المهلهلة بإحكام وتنظيم . لكنه في سبيل ذلك سلب الكثير من أفكار ليبنتس عُمْقها وجرأتها .

ويفسّر اديكس صنيع فولف هذا لا بإرجاعه إلى دعواه أن يصير « أستاذ الجنس البشري كله » ، بل إلى إفتقاره إلى الإبتكار والعمق : « لقد حرمته الطبيعة موهبة الإبتكار . ولم يملك حتّى القدرة على تقدير ما ابتكره الغير وقبوله . وما تخلى عنه كان أفكاراً جزئية أعْطَتْ مذهب ليبنتس وحدته ومقدمات يمكن أن تستنبط منها جزئيات كثيرة لو درست . وهذه الأخيرة تنجلي عند فولف إلى جوار بعضها البعض ويجب أن يبرهن على كل واحدة منها على حدة . ولم تَعُدْ الخيوط تتجمع عند نقطة ، كما هي الحال عند ليبنتس » (الكتاب نفسه ، ص ٢٦) .

ونظرية فولف في المعرفة لا تختلف كثيراً عن نظرية ليبنتس في مجموعها .

---

(١) Erich Adickes : **Kantstudien,** S. 25. Kiel und Leipzig, 1895.

« إنها من حيث المنهج والهدف ذات نزعة عقلية تامّة . ومنهجها هو المنهج الرياضي . لكنه ليس خاصاً بالرياضيات ، بل ينتظم العلم كله ، وإن كان لم يطبّق حتى الآن إلاّ على الرياضيات . ويقوم هذا المنهج في أن يَحْصل المرء على تصورات مكافئة adäquate وواضحة عن طريق تعريفات دقيقة وتامّة ، ومن هذه التصورات يَستنبط بعد ذلك العلمَ كله . وكل مبدأ Satz يجب أن يردّ إلى تعريفات أو بديهيات هي بمثابة مبادىء نهائية ، ويبرهن عليها على هذا النحو . وهدف فولف هو إقامة نظام أو مذهب System من المعرفة القَبْلية يشمل كل الموضوعات . ويسمى هذا النظام (أو المذهب) : الفلسفة . والفلسفة تحتوي على كل ميادين العلم الجزئية في داخلها ، ولا تقنع بالسؤال عن : ما هو ؟ بل تبحث دائماً في : لماذا ؟ وينبوع هذه المعرفة الفلسفية هو العقل غير المعرَّض للخطأ ، العقل الذي يدرك الإرتباط بين الحقائق الكليّة (الكتاب نفسه ، ص ٢٦) .

ويميّز فولف بين ثلاث مراتب من المعرفة : المعرفة التاريخية ، والمعرفة الرياضية ، والمعرفة الفلسفية : الأولى موضوعها الوقائع ، والثانية موضوعها المبادىء ، والثالثة موضوعها إمكان الأشياء . وهو تقسيمٌ سيأخذ به كنت في جوهره .

ويعرّف الفلسفة بأنها علم الأشياء الممكنة . ومعيار الإمكان هو قابلية التصور Denkbarkeit : فالممكن هو الذي يقبل التصوّر ، هو ما لا يناقض نفسه . ولهذا تمتد المعرفة الفلسفية لتشمل كل الأشياء التي يمكن تصورها .

ولكن لما كانت الأشياء لا تقبل كلّها التصور ، فإنه يوجد خارج الفلسفة ، أو المعرفة التصورية ، المعرفة التاريخية أو التجريبية . ويكمّل الإمكان أو تصور الأشياء وجودها الواقعي factische Existenz الذي هو موضوع إدراك الحواس المشوّش . ومن مهمة الفلسفة السعيُ إلى إيضاح المعرفة التاريخية

المشوّشة بوضعها في تصورات واضحة متميزة . وأداة هذا الإيضاح هي مبدأ العليّة .

والإمكان لا يتعلق بالذات ، بل بالموضوع ، بالأشياء ، إنه حاقّ المفكرَّ فيه في الموضوع ، لا قوة الفكر في الذات ؛ وبعبارة أوضح ، إن الإمكان يتعلق بالخاصيّة المنطقيّة للأشياء ، لا بالقدرة المنطقية للإنسان . وبالجملة ، ليس الإمكان نفسياً وتكوينياً ، بل منطقي وموضوعي .

وقد أخذ كنت بفكرة الإمكان هذه [1] بحذافيرها . فبحثه يقوم على « إمكان التجربة » . ويرى أن « المسألة العليا في الفلسفة المتعالية هي : كيف تكون التجربة ممكنة ؟ » .

* * *

وحينما يريغ فولف إلى تنمية أفكار ليبنتس يضطر إلى التسليم للتجربة والمعرفة التجريبية بالمزيد من الدور . غير أنه لا يملك المعيار الذي به يحدد العلاقة بين العقل والتجربة ، وما هي المعرفة التي ينبغي على الإنسان أن يستمدها من التجربة ، وما قيمة صدق هذه المعرفة المستمدة من التجربة ، وكيف يمكن أن تكون سنداً للمعرفة القبلية . وهكذا وضع فولف علمَ النفس العقلي إلى جوار علم النفس التجريبي ، والكوسمولوجيا العقلية إلى جوار الكوسمولوجيا التجريبية . « على نحو ما لا بد أن تقوم التجربة بتأييد ، أو بتكميل المعرفة العقلية . لكن كيف ؟ وإلى أيّ مدى ؟ ولماذا ؟ وعلى أيّ أساس ؟ وبأيّ حق ؟ — ليس ها هنا قرار من حيث المبدأ ؛ نعم ! إن فولف لا يرى أيضاً أن ها هنا مشكلة . وأكثر من هذا ! إن التجربة تنفذ في العلوم العقلية ، ولا يمكن أن يكون الأمر بخلاف هذا . والتصوّرات الأساسية ، التي منها — بفضل التعريفات — يستنبط — أثر التصوّرات ، ليست في الواقع منتجات قبلية

---

(١) راجع A. Riehl : **Der Philosophische Kriticismus,** I, S. 166. Leipzig, 1876.

محضة للعقل ، ولكنها لا تحتوي على مادّة تجريبية . فالأسس ، والمراكز والمبادىء الحديثة في العلوم العقلية تقوم إذن على معارف تجريبية مُهَرَّبة ، وتلبس ثوباً فاخراً ولكنه رقيق مهلهل مُخرّق من القَبْلية والمنهج الرياضي .

وهكذا فإن نظرية المعرفة عند فولف تؤلّف خليطاً مضطرباً غير مشخّص ، خليطاً من النزعة العقلية والنزعة التجريبية [1] » .

* * *

والمبدأ الأساسي في فلسفة فولف هو مبدأ العلّة الكافية الذي أعلنه ليبنتس ، فجاء هو يزيده وضوحاً وتطبيقاً . ومفاده عنده أن كل شيء ، جوهراً كان أو عَرَضاً ، صفةً أو حالاً ، يجب أن يكون من الممكن أن نتساءل بشأنه عن السبب الكافي لوجوده . فعلينا دائماً أن نبحث عن التصور الذي عنه يصدر الموجود أو يتأسّس . فلكل شيء تصور ينتسب إليه ويفترضه . وهذا التصوّر هو السبب الذي يفسّر لنا لماذا وجد الشيء وعلى النحو الذي وجد عليه .

وتبعاً لذلك فإن نظام الواقع يسبقه نظامٌ للتصورات ، وعالمٌ من الممكنات ، يتلقّى الواقعية محمولاً له على أنها مكمّلة للإمكان . وهكذا يمكن تصور الأمور الواقعية على أنها مترابطة في التصوّرات ، كما تترابط الحدود في القياس المنطقي . ولهذا يصف فولف الكون بأنه قياسيّ في كُلّه وجزئياته . ويردّ الإدراك إلى الإستنتاج ، ويرى أن القياس هو الأساس في كل التغيُّرات التي تجري في النفس . وقوانين الطبيعة الخاصة بارتباط الإمتثالات أساسها هو الإرتباط بين الأفكار كما تصوّره أرسطو . وحتى الكوجيتو Cogito الديكارتي قد ردّه فولف إلى قياس ، فقال : إن من يعي نفسه وسائرَ الأشياء هو إذن موجود .

ويضرب أمثلة متفاوتة على فكرة العلة الكافية فيقول : إن كون أضلاع

---

(١) E. Adickes, op. cit., S. 27.

المثلث ثلاثة هو العلة الكافية في كون زوايا المثلث ثلاثاً ؛ ودخول شخص ذي سلطة في غرفتي التي أكتب وأنا جالس فيها هو العلة الكافية في كوني أقوم واقفاً بسرعة وأترك القلم .

ويميّز بين السبب Grund والعلّة Ursache فيقول : « إذا كان الشيء أ يحتوي على أمر ما به يمكن المرء أن يفهم لماذا **ب** هي كذا ، فإن **ب** يمكن أن تكون إما أمراً في أ أو خارج أ ؛ وما نجده في أ نسمّيه سبب **ب** ؛ و أ نفسها تسمى العلّة ، ونقول عن **ب** إنها مؤسّسة في أ . وهكذا فإن السبب Grund هو ما به نفهم لماذا شيء ما هو ، بينما العلة هي الشيء الذي يحتوي في داخله على سبب شيء آخر » . [1] ويضرب مثالاً على ذلك أن حرارة الهواء هي السبب في سرعة نموّ النبات ، بينما الهواء — من حيث هو حار — هو علّة ذلك . ومثال آخر : جمال الطقس هو السبب في خروجي للنزهة ، والطقس — من حيث هو جميل — هو علة خروجي للنزهة .

وقد صدق أديكس [2] في ملاحظة أن هذه التفرقة تافهة ، وغير مفيدة ، ومؤدية إلى التشويش : وكان الإسكلائيون قد ميّزوا بين ratio و causa ، لكن جاء ليبنتس فخلط بينهما . ومن ثم أراد فولف أن يعود إلى التمييز بين كليهما .

جـ — كروسيوس

وعلى نظرية فولف في مبدأ العلة الكافية تركز هجوم خصومه :

فكروسيوس Crusius (١٧١٢ — ١٧٧٥) وداريس Darjes (١٧١٤ — ١٧٧٢) هاجماه : الأول على أساس التفرقة بين التأسيس المنطقي وبين التعليل الواقعي ؛ والثاني من حيث أنه انتقد عدم محدودية هذا المبدأ ،

---

(١) Wolff : **Deutsche Metaphysik** I, § 29.

(٢) Erich Adickes : **Kantstudien,** S. 32-33.

وتقرير أن ثم شيئاً مماثلاً للتسلسل المنطقي في ارتباط الأشياء .

ويمضي كروسيوس إلى سرد المعاني العديدة التي للعلة الكافية منذ مدرسة ليبنتس وفولف ويبين أنه على الرغم من هذا التعدد في معنى هذا المبدأ فإنه لا يشمل كل الروابط أو العلاقات العِلِّية . وهاك بياناً لما قال :

السبب أو المبدأ هو :
إما سبب الوجود الفزيائي
أو سبب الوجود الأخلاقي
وسبب الوجود الفزيائي :
إما مبدأ الوجود ، أو مبدأ المعرفة
ومبدأ الوجود :
إما العلة الفاعلية ، أو المبدأ المحدد للموجود
ومبدأ المعرفة :
إما قبلي ، أو بعدي
ومبدأ المعرفة القبلي :
إما مثالي محض ، أو مبدأ وجود معاً
أما سبب الوجود الأخلاقي فهو :
إما سبب الحكمة ، أو سبب العدالة
وسبب الحكمة :
إما سبب الحكمة المحض ، أو سبب العدل معاً

وسبب الوجود الفزيائي يتعلق بالوقائع ؛ أما سبب الوجود الأخلاقي فيتعلق بما يجب أن يكون ، وإذن يتعلق بالأفعال المقبلة .

وأهم تمييز أبرزه كروسيوس ها هنا هو تمييزه بين مبدأ الوجود ومبدأ المعرفة فيما يتعلق بسبب الوجود الفزيائي . لكنه مع ذلك لم يستغلّ هذه التفرقة كما ينبغي ، أعني أنه لم يستخلص نتائجها .

ويأخذ كروسيوس على ليبنتس وفولف أنهما بنشدانهما معيار الحقيقة في

التوافق الصوري الباطني قد أفقدا العلاقات كل محتوى ماديّ للوجود . وكل ما هو إيجابي وأساسي في التصورات الإنسانية الأولية سيقضى عليه بهذا الطريق ، وننتهي إلى دائرة من التصورات النسبية . « لأنه إذا كانت ماهية أُحَادٍ ما einen monade أن يمثّل أحاداً آخر ، وماهية هذا الأحاد الآخر أن يمثّل الأول : فإنه لن ينجم تصور مطلق عن كليهما . وإذا كانت ماهيتهما الكلية تقوم في هذا ، فلن يكون أحدهما ممكناً . وحيث لا يوجد شيء مطلق ، فسيكون من التناقض أيضاً أن نضع ثم أمراً نسبياً [1] » — لأنه لا نسبيّ بدون مطلق . ولهذا فإن سبب الوجود وتصوره الأوليّ لا يمكن أن ينحلّ إلى مجرد روابـط وعلاقات ، وإنما يقوم على بنية بسيطة لا تقبل المزيد من التحليل . وبدلاً من أن نساير فولف فنبدأ من « التصورات الممكنة » ونصاعد منها إلى التحديدات المنطقية للممكن ، يجب علينا أن نتخذ الطريق العكسي . ذلك أن تصور الواقعي أولى من تصور الممكن . « لأنه لو لم يكن ثم واقعي ، لما كان ثم ممكن ، لأن كل إمكان لشيء لم يوجد بعد : هو إرتباط ممكن بين شيء موجود وشيء غير موجود بعدُ . كذلك من حيث المعرفة فإن تصور الواقعي أولى من تصور الممكن ؛ ذلك لأن تصوراتنا الأولى هي أشياء موجودة ، أعني إدراكات ، وبعد ذلك نصل إلى تصور الممكن » . « وإذا كان ينبغي أن يوجد جوهرٌ ما ، فيجب أن يوجد في مكان ما وزمان ما . فإذا كان إمكان أي جوهر ينبغي ألا يحمل أي مناقضٍ لوجوده ، فيجب أن نفترض مقدماً في العقل الأوسع المكان والزمان ، وأن يعدّ معروفاً ، وهو جزء مما يقتضي لإمكان أيّ جوهر . وكذلك إذا كان شيء غير موجود بعدُ ممكن الوجود ، فلا بد أن يفترض مقدماً وجود شيء موجود بالفعل بواسطته — عن طريق العلّية — يمكن أن يتحقق الواقع ، ويعطيه القوة للوجود . ومن هنا فإن **القوة** ، **والمكان** ، **والزمان**

---

(1) Chr. Aug. Crusius : **Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden,** § 423. Leipzig, 1 Aufl. 1745. 3. Aufl. 1766.

هي الأجزاء التي تنتسب إلى الإمكان التامّ لشيء متعقّل [1] » .

لقد تبين لكروسيوس أن الفكر سيظل عقيماً إذا استمر تحت سيادة وقيادة مبدأ (عدم) التناقض ، وغير كاف لتشكيل موضوع التجربة . لكنه لم يعثر على أداة أخرى لملء النقيض اللهم إلاّ الإدراك الحسيّ ، وهو أساس واهٍ لم يستطع أن يواجه به المذهب العقلي في كفاحه ضده ، لأن العيان الحسيّ الساذج لا يغني في تفسير المعرفة العقلية .

د ــ لمبرت

وبكروسيوس تأثر لمبرت Lambert (١٧٢٨ ــ ١٧٧٧) فأخذ بالإعتراضات التي وجهها إلى منهج فولف . وقال إن تنمية التصورات البسيطة وارتباطها لتكوين تصورات جديدة لا يمكن أن يقودا إلى ما بعد مملكة ما يمكن تعقله وما هو ممكن إجمالاً . ويكتب إلى كَنْت فيقول : « من الصورة وحدها لا يصل المرء إلى أية مادة ، بل يظل في ميدان ما هو مثالي ، مشتبكاً في الإصطلاحات فحسب ، إذا لم يلتفت إلى المادة الموضوعية ، إلى ما هو الأول والمتعقل لذاته من المادة [2] » .

والخلو من التناقض ليس إلاّ شرطاً سلبياً للوجود ، أما الشرط الإيجابي فيقوم فيما هو راسخ وفي القوى : ففيها وحدها يجد الإنسان ما هو حَمْلي حقاً ، أي ما هو الأساس لكل الأقوال والقضايا المتعلقة بالوجود [3] . والقوى لا يمكن أن تستنبط بطريقة منطقية محض ؛ وإنما نحن نصل إليها عن طريق الإدراك المباشر . وتبعاً لذلك فإن تقرير الوجود يرجع إذاً إلى التجربة .

---

(١) الكتاب نفسه ، § ٥٧ ، § ٥٩ .

(٢) رسالة من لمبرت إلى كنت بتاريخ ١٣ نوفمبر سنة ١٧٦٥ ؛ راجع رسائل كنت في طبعة الأكاديمية لمؤلفات كنت ج ١٠ ص ٤٩ .

(٣) Lambert : **Architektonik, § 304.** Riga, 1771.

لكن هل التجربة ليست إلاّ حاصل جمع الملاحظات الحِسيّة ، أو يؤثر فيها مبادىء عقلية عامة ؟ .

للجواب عن هذا السؤال لنأخذ علم الديناميكا (في الميكانيكا) : ألسنا نجده يفترض علم الهندسة والفرونوميا Phronomie المحض ، وبالتالي يفترض علمين يتعلقان بتنمية إمكانات تصورية عقلية بمعزل عن الوجود . وهذا يدل على أن معرفة الواقع تستلزم تدخل عناصر قبلية وأخرى بعدية . ذلك أننا نجد في الميكانيكا أننا بإزاء عناصر هي : الجسم ، الإتجاه ، السرعة ، الزمن ، القوة ، المكان ، وعلينا أن نقارن ونربط بينها حتّى نعثر على مبادىء .

ولهذا نجد عنده نفس السؤال النقدي الذي وضعه كَنْت لنفسه ، وهو : هل ، أو إلى أي مدى ، : معرفة الشكل تؤدي إلى معرفة مادة معرفتنا ؟ .

وينتهي لمبرت إلى القول بأن « الشكل يعطي مبادىء ، أما المادة فتعطي بديهيات ومصادرات » . والفارق بين البديهية والمبـــدأ Princip يقوم في أن البديهية Axiom هي مبدأ أساسي مهم من حيث المحتوى ، بينما المبدأ هو تعبير عن شكل الفكر . البديهية تتوجه نحو الصفات البسيطة التّي للشيء ، بينما المبدأ يتوجه نحو النشاط الشكلي للفكر . والمصادرة توفّر للبديهية مهمة القيام بإيجاد معرفة ذات مضمون وفقاً لما يأمر به المبدأ الأساسي . وتصورات الشكل أو المبادىء هي أنواع من التركيب Synthesis الممكن . فمثلا العلاقة بين السبب والنتيجة هي شكل من أشكال الإرتباط الممكن . وتصورات الشكل تتعلق إذن من حيث الجوهر بارتباطات ؛ وهي تعبيرات عن علاقة محضة في التفكير . ومن هنا فإن التفكير الخالص لا يمكن أن يقدّم مضموناً .

وواضح من هذا البيان لبعض ما أثاره لمبرت عن مشاكل في نظرية المعرفة أن لمبرت يمكن أن يعدّ السلف المباشر لكنت في الفلسفة النقدية ؛ كما أن ما أوردناه عن كروسيوس ولمبرت يدل « على أن تيار نقد المعرفة أو الفلسفة النقدية لم يبدأ فقط مع كنت ، وإنما تقوى فقط على يديه واتخذ سبيلا

جديدة » .[١] « وبين الفيلسوفين[٢] (لمبرت وكنت) يوجد اتفاق دقيق أحسّ به لمبرت حينما قرأ كتاب كنت : « عن البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله » ، إتفاقٌ ليس فقط في طريقة التفكير ، بل وأيضاً في اختيار الموضوعات واستعمال التعبيرات . وفي مؤلفات كنت التي كتبها بين ١٧٦٢ – ١٧٦٦ لم يستخدم طريقة أخرى غير تلك التي استخدمها لمبرت . وكذلك وَضَع قاعدة منهجية عليا هي عدم الإبتداء في الفلسفة من التعريفات ، لأن التعريف في الميتافيزيقا بعيد جداً عن أن يكون هو الأول ، بل الغالب أن يكون هو الأخير . كذلك نشد كنت تحسين المنهج الفلسفي من خلال تحليل التصورات ، واستطاع أن يردها إلى أبسط التصورات ، التي هي غير قابلة للبرهنة عليها . كذلك أيضاً فكّر وكتب في التمييز بين المسلك الرياضي والمسلك الفلسفي . وفقط في عام ١٧٦٩ توصل كنت إلى تعديل بارز في المنهج ، كان ثمرته رسالة : « صورة ومبادىء العالم المحسوس والمعقول » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٦) . وقد أثار لمبرت – في رسالة بعث بها – وفيها يتعرض للحكم على هذا الكتاب – أثار مسألة ستثير الكثير من الجدل هي مسألة مثالية الزمان والمكان ، أي هل هما عقليان ، وهي المسألة التي تعرّض لها كنت في « نقد العقل المحض » ، ولم يقدّم عنها جواباً شافياً .

هـ – كنوتسن

لكن المؤثر المباشر في تفكير كنت في المرحلة قبل النقدية كان أستاذه كنوتسن[٣] Knutzen (١٧١٣ – ١٧٥١) .

---

(١) Alois Riehl : **Der Philosophische Kriticismus,** I, S. 186.

(٢) راجع فيما يتصل بالعلاقة بين مذهب كنت وآراء لمبرت Otto Baensch : Johann Heinrich **Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant.** Tübingen und Leipzig, 1902.

(٣) راجع عنه a) Benno Erdmann : **Martin Knutzen und seine Zeit.** Leipzig, 1876; b) M. van Biéma : **Martin Knutzen,** La critique de l'harmonie préétablie, Paris, 1908.

كان كنوتسن من أتباع فولف، أخذ بآرائه وعرضها بوضوح ولم ينحرف عنه إلاّ في أمور جزئية قليلة . وربما كان أبرز ما يميزه من سائر أتباع فولف هو أنـــه حاول التوفيق أو الجمع بـــين فلسفة فولف وبين نزعة التقوى Pietismus . وبكتابه الرئيسي Systema Causarum استطاع أن يمكن من انتصار نظرية التأثير الفزيائي على نظرية الإنسجام الأزلي التي قال بها ليبنتس . وكان أيضاً رياضياً وفلكياً ذا شأن . وحاول في أمور الدين أن يخفف نزعة التقوى ، كما يتجلى ذلك في كتابه « البرهان الفلسفي على حقيقة الديانة المسيحية » (سنة ١٧٤٠) .

كان كنوتسن كما ذكرنا (راجع ص ٨-٩) ونحن نستعرض حياة كنت بمثابة الأب الروحي لكنت ، وظل هذا يكن له كل احترام حتى آخر حياته . وكان له الفضل في توجيه كنت إلى دراسة الفلسفة وإيثارها على سائر فروع العلم ، كما كان له أثره في توجيهه إلى العناية بالرياضيات والفلك .

لكننا لا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك فيما يتعلق بتأثير كنوتسن في مذهب كنت ، خصوصاً وأن كنوتسن لم يحد عن مذهب فولف إلا قليلاً جداً ، بينما سنجد كنت يجعل مهمته الأولى تحطيم مذهب فولف بوصفه ممثل النزعة الدوجماتيقية .

٢

نظرية المعرفة عند كنت
في المرحلة قبل النقديـــة

أ ـ كتاب « إيضاح جديد ... »

وعلينا الآن أن نتتبع تطور رأي كنت في نظرية المعرفة :

وأول أثر لكنت في هذا الباب هو كتابه : « إيضاح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » (سنة ١٧٥٥) ، ويتجلى فيه انتماؤه الظاهر إلى مدرسة ليبنتس وفولف .

والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية ؛ والثاني في مبدأ العلّة المحدِّدة أو الكافية ؛ والثالث بحث في مبدئين ناتجين عن مبدأ العلة الكافية .

والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج وفي الغاية . والهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب أو نَسَق من الحقائق العقلية الضرورية . فيتصور نظاماً هرمياً رأسُه فكرة الله ، بوصفه ينبوع كل حقيقة ، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوّره . وبالمزج والتحديد والتعيين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء معقول ، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد . لكن كنت لا يوضح لنا ما هو المبدأ الذي يقوم عليه هذا التحديد والاستنباط .

ومهمة العقل في التفكير هي إذن بيان الهوية بين المحمول والموضوع ، وذلك بتحليل التصورات . ويتمّ ذلك بالتجريد ، والمزج بين التصورات الكلّية ، والربط بين المقدمات والنتائج . وكل هذا يجري في داخل العقل ، ولا يهيب بالتجربة الحِسّية . ومن هنا الطابع العقلي الواضح جداً في آراء كنت في المعرفة إبّان تلك الفترة . ومع ذلك فإن هذا المنهج عينه ينطوي على الإهابة بالتجربة والرجوع إليها ، لأن التجريد إنما يبدأ من جزئيات عينية محسوسة .

ولا يوجد مبدأ أولي مطلق واحد لكل الحقائق، لأنه لو كان موجباً ، لما كان هو المبدأ الأعلى للحقائق السالبة ، ولو كان سالباً ، لما كان هو المبدأ الأعلى للحقائق الموجبة . ولهذا فإن مبدأ (عدم) التناقض لا يمكن أن يقوم بدور المبدأ الأعلى. ولهذا يصوغ كنت الصيغة التالية بالنسبة إلى الحقائق الموجبة ، وهي : « ما هو ، هو » ؛ وبالنسبة إلى الحقائق السالبة : « ما ليس هو ، ليس هو » . ويجمع بين كلتا الصيغتين في مبدأ الهوية . أما مبدأ (عدم) التناقض فمنطوقه عنده هكذا : « من المستحيل أن يكون الشيء ولا يكون معاً » .

ويقسّم العلة (أو السبب ratio) إلى نوعين : علة المعرفة ، وعلة الوجود الفعلي Realgrund .

ويفترض كنت — كما فعل قبله ليبنتس وفولف — أن الأحكام كلها تحليلية ، أي أن المحمول فيها متضمّن في الموضوع . والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان ثمّ هُويّة بين تصور الموضوع وتصور المحمول . ويمكن القول أن يكون في الموضوع على نحوين : إما صراحة وفقاً لمبدأ (عدم) التناقض مع ضرورة ميتافيزيقية ، أو ضمنياً implicite وفقاً لمبدأ العلة (الكافية) مع ضرورة مشروطة. ويقول كنت : Omnis veritas determinatione praedicati in subjecto efficitur (كل حقيقة تتم بتحديد المحمول في الموضوع) أو يقول مرةً أخرى — Nihil est verum sine ratione determinante (لا شيء حقيقياً بدون علّة محدِّدة) . ومعنى هذا : أن الحكم يكون صحيحاً إذا

كان بين الموضوع والمحمول ارتباط ذو أساس واقعي يجعل المحمول، على نحوٍ ما ، متضمّناً في الموضوع .

ويعرّف كنت مبدأ العلِيّة هكذا : لا بُدَّ للموجود الممكن من سبب سابق يحدّده .

وفي نظريته عن الله يقول كنت إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى العلة الأولى أو إلى البداية ad principium فإنه لا مجال بعدُ لأيّ تصاعد . وفي حاشية على القضية السادسة يُورد كنت اعتراضاته على الصيغة المعتادة للحجة الوجودية على وجود الله — فيقول إن تصور الله لا يحدد وجوده واقعياً ، بل مثالياً وذهنياً فقط ؛ أي أنّنا من الماهية نستنبط فقط الوجود المثالي الذهني ، لا الوجود الواقعي . وعلينا إذن بعد تصور الموجود الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه أن نبحث هل هذا التصور له وجود واقعي . والخطأ في الحجة الوجودية هو في خلطها بين المثالي الذهني Ideelles وبين الواقعي Reelles . لكن كنت مع ذلك لا يرى من المستحيل الاستدلال من التصورات المثالية الذهنية على الوجود الواقعي ؛ المهم فقط هو ألاّ نقع في خطأ في الانتقال (الاستنتاج) من الواحد إلى الآخر .

وبدلاً من الحجة الوجودية يأخذ كنت بحجة أخرى مأخوذة من تصور الممكن . إن الإمكان هو عدم التناقض بين التصورات ، ويفترض المقارنة بين التصورات ، والمادة التي تجري بينها المقارنة . وإذن فبدون الواقع لا يوجد إمكان . لكن كل الوقائع يجب أن تتوحّد في ماهية واحدة . وإلاّ لو لم يكن الأمر هكذا ، وكانت الوقائع تتوزع بين ماهيات مختلفة محدودة ، أو لو كانت ها هنا ماهيات واقعية عديدة ، لكان ثمّ صدفة محضة Zufälligkeit ولم يكن ثمّ ضرورة مطلقة .

وخلاصة الرأي — كما عرضها أديكس [1] — هي أن « كنت في سنة

(١) E. Adickes : **Kantstudien,** S. 67.

١٧٥٥ كان على اتفاق مع ليبنتس وفولف في الغرض والمنهج والمبادىء العليا لنظريته في المعرفة في قسماتها الرئيسية . ويمكن أن نعدّه تلميذاً لهما . وإلى جانبهما كان لكروسيوس تأثير كبير جداً في كنت . وهو يذكره دائماً باحترام بالغ . ففي القضية التاسعة يقول : « كروسيوس الذكيّ جداً ، الذي أقرّ بأنه لا يكاد يكون له ثانٍ في ألمانيا ، لا أقول بين الفلاسفة ولكن بين من أحدثوا تقدماً في الفلسفة » . وتأثيراته (في كنت) تلاحظ في كثير من المواضع ، لكنها عديدة ، أكثر منها عميقة . ولم يكن من شأنها أن تحدث ثورة في نظرية المعرفة عند كنت . والتغيير ما كان له أن يحدث إلاّ من ناحية الجانب التجريبي . لكن كروسيوس بوصفه تجريبياً لم يكن منطقياً مع نفسه بدرجة كافية ، بينما كنت كان بطبعه وبفضل دراسته لنيوتن وفولف ذا نزعة تجريبية بحيث يمكن أن تحدث صدمة حقيقية ينتج عنها تكوين مذهب جديد . إن في وسع الإنسان أن يضرب حجرين طريين الواحد بالآخر بشدة ، لكن لن ينتج عن ذلك شرارة . ولم يكن من شأن كروسيوس أن يحدث تغييراً كبيراً ، لأن هذا نفسه لم يكن موجوداً فيه » .

وعلى كل حال ، فإن كتاب « إيضاح جديد ... » لم يأتِ بشيء جديد يذكر ، وفيه يظهر كنت مشايعاً لمذهب فولف في إجماله .

ب ـ مؤلفات سنة ١٧٦٢ و ١٧٦٣

في الطريق إلى المرحلة التجريبية النزعة

والمؤلفات التي كتبها كنت في عامي ١٧٦٢ ، ١٧٦٣ تكوّن ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية النزعة وتشمل :

١) « بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذلق زائف » (سنة ١٧٦٢)

٢) « محاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العالمية » (سنة ١٧٦٣) .

٣) « البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله » (سنة ١٧٦٣) .

٤) « بحث في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق » (سنة ١٧٦٢) وهو كتاب الجائزة .

وقد أثبت بنّو أردمن[١] أنه من حيث ترتيب تأليفها فإن رقم (١) هو أولها ، ورقم (٢) هو آخرها ، وأن رقمي (٣) و (٤) ربما أُلّفا في وقت واحد ، أو لعل الأرجح هو أن رقم (٣) أُلّف قبل رقم (٤) .

ويلخص أديكس (الكتاب نفسه ص ٦٩) الجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ في النقط التالية :

١) الوجود ليس محمولاً أو تحديداً وتعييناً لأي شيء ؛ ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصورات ؛ وإنما يدرك فقط بالإدراك الحسّي ؛

٢) التناقض المنطقي يختلف تماماً عن التنافر الواقعي Realrepugnanz ؛

٣) كذلك تختلف العلة المنطقية عن العلة الواقعية .

وهذه الأقوال الثلاثة ، بالإضافة إلى التفرقة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي ، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه النزعة التجريبية .

ويتساءل أديكس (ص ٧٠) : ما الدافع إلى هذا التطور ؟

والجواب على هذا السؤال يجيب عنه باحثون بارزون مختصون في كنت بقولهم إن الدافع كان فلسفة هيوم وتأثيرها في فكر كنت . لكن أديكس يرفض هذا الرأي لأربعة أسباب هي :

(١) السبب الأول هو أن هذا التطور الذي حدث في فكر كنت وتجلى في مؤلفات عامي ١٧٦٢ و ١٧٦٣ يمكن أن يكون نتيجة طبيعية لتأمّلات كنت دون استعانة بتأثير هيوم .

---

(١) Benno Erdmann : **Reflexionen Kants zu kritischen Philosophie,** II, S. XVII ff.

(٢) والثاني أن المواضع التي فيها يتحدث كنت عن تأثير هيوم فيه لا تتعلق بالفترة المذكورة ١٧٦٢/٦٣ .

(٣) والثالث أن نظرية المعرفة عند كنت لا تزال في هذه المرحلة حافلةً بعناصر عقلية النزعة ، بل وفي بعض المواضع المهمة ذات نزعة عقلية خالصة (وعلى النحو الذي كانت عليه النزعة العقلية عند فولف) — مما يؤذن بأن كنت لم يكن قد تأثر بعدُ بهيوم ، هذا التأثير الذي كان حاسماً في تطور آخـر أبعد مدى .

(٤) شهادات تلاميذ كنت وأصدقائه تقرر أن تأثير نظرية العلّية عند هيوم في كنت لم يحدث في التطور الذي عاناه كنت في عامي ١٧٦٢/٦٣ ، كما بين ذلك بنـو اردمن في مقال بعنوان : « كنت وهيوم حوالى سنة ١٧٦٢ » (« محفوظات تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٦٢ — ٧٧ ، ٢١٦ — ٢٣٠.
(Archiv für Gesch. d. Philosophie

فَلْنَنْظُرْ في أهمّ ما جاء في هذه الكتب الأربعة :

أ) أما في كتاب « محاولة لإدخال المقادير السالبة في الحكمة العالمية » فيهدف إلى بيان أن التقابل الفزيائي كما يوجد في الأشياء لا يمكن ردّه إلى تناقض منطقي يوجب فيه المحمول ويسلب في وقت واحد معاً . وتبعاً لذلك فمن العبث رد العليّة إلى علاقة منطقية بين المقدم والتالي .

ب) وفي كتاب « البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله » ينقـد فكرة الوجود عند ليبنتس وبالتالي الحجة الوجودية ، لأن فيها خلطاً بين التقريرات الوجودية والتقريرات الحملية أو التصورية الذهنية ، بينما الوجود ليس محمولاً . وقد رأينا كنت من قبل في كتاب « إيضاح جديد ... » (سنة ١٧٥٥) يهاجم الحجة الوجودية . وها هوذا الآن يهاجم أيضاً البرهان الكوسمولوجي الذي قال به فولف . وحتى البرهان الذي أشاد به في كتاب « إيضاح جديد ... » وذكرناه من قبل (راجع ص ١٣٦) لم يَعُد كنت كثير

الثقة به حتى إنه يقول قبل خاتمة كتاب « البرهان الممكن الوحيد ... » : « والآن لم يبق إلاّ إحدى خصلتين : فإما أنه لا يوجد هاهنا برهان محكم ، أو إن وجد فلا بد أن يقوم على الأساس الذي بيّناه من قبل » .

كذلك هاجم رأي ليبنتس في المكان وهو أنه « نظامُ موجوداتٍ معاً » وأن الخلافات المكانية يمكن التعبير عنهـا في تصورات ، وأخذ برأيٍ نيوتن في المكان .

ويهاجم كنت الميتافيزيقا بعبارات عنيفة فيقول : « إن هاوية الميتافيزيقا بدون أساس ، إنها محيط مظلم لا ساحل له ولا منارات ، وصاحبها شبيه بملاح يبحر في بحر لا محدود ، وإذا ما نزل برّاً فحص عن رحلته ربما أن تكون بعض التيارات البحرية قد ضلّلت سيره ، بالرغم من كل الاحتياطات التي هيأها له فن الملاحة » (ص ١٤) .

ويقول أيضاً : « يوجد وقت يثق فيه الإنسان وهو يدرس علماً كالميتافيزيقا أنه يستطيع أن يوضح كل شيء وأن يبرهن على كل شيء ، ثم يأتي وقت آخر لا يتجاسر المرء على الخوض في مثل هذه المباحث إلا وهو يشعر بالفزع وعدم الثقة » (ص ١٤) .

جـ) وفي كتاب : « بحث في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق » يبين كنت أن التصورات العامة في الرياضيات ليست معطاة قبل التعريفات ؛ إنما هي تنبثق من التعريفات نفسها . والتعريفات بدورها تفترض مقدمـاً « تركيبات » و« ارتباطات» اعتباطية بين التصورات ، فمثلاً لتعريف المخروط لا بد من تصور اعتباطي لمثلث قائم الزاوية يدور حول جانب .

أما في الميتافيزيقا فلا بد للإنسان بالضرورة من أن يسلك مسلكاً تحليلياً ، لأن مهمة الميتافيزيقا هي « حَلّ تشابك المعرفة » . صحيح أن التصور هنا معطى ، ولكنه « متشابك أو غير محدد تحديداً كافياً » . ولا بد إذن من الفصل بين أجزائه ومقارنة العلامات المفصولة مع التصور المعطى في جميع الأحوال ،

وجعل هذه الفكرة المجرّدة مفصّلة محدّدة . فمثلاً : الزمان — لدى كل إنسان فكرة عنه وتصور له . وعلينا في الميتافيزيقا إيضاح هذا التصور أو الفكرة وذلك بالتأمل في هذه الفكرة من جميع النواحي ، وذلك لاستخراج العلامات التي تتصف بها والربط بينها ربطاً محكماً . والفلسفة لا يمكن أن تسلك مسلكاً تركيبياً ، بل عليها أن تحلل وتوضّح .

د) وفي كتاب « بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذلق زائف » يبين أن كل الأحكام الموجبة مبدؤها الصوري هو مبدأ الهوية ، وكل الأحكام السالبة مبدؤها الصوري هو مبدأ (عدم) التناقض : فالأولى تكون صادقة ، إذا كان المحمول في هوية مع الموضوع ، والثانية تكون صادقة إذا كان المحمول متناقضاً مع الموضوع .

* * *

لقد كان كنت في هذه المؤلفات يسعى نحو الأخذ بالتجريبية ، لكنه لم يصل فيها بعدُ إلى التجريبية ، لأنه بقي عقليّ النزعة في نظريته في التصوّرات . لقد كان تجريبياً بالقدر الذي به صار لا يؤمن بعدُ بأن من الممكن استنباط التأثير — بوصفه محمولاً — من العلّة بوصفها ذاتاً ، في الحكم التحليلي . وكان عقلياً بالقدر الذي به ظل يعتقد أن من الممكن مشاهدة وجود علاقات عِلّية قَبْليّة على أساس ما في العقل من تصورات لا تقبل الانحلال ، تصورات لعلل واقعيّـــة .

ج — المرحلة التجريبية

وإنما بلغ كنت مرحلته التجريبية فيما تلا تلك السنوات ٦٣/٦٢ . ويمكن تتبُّع تطوره ذلك في « التأملات » التي نشرها بنّو أردمن Benno Erdmann .

أصبح كنت يرى أن العِلّة «تركيبية» ، وبالتالي تجريبية (التأمل رقم ٤٩٩) فقال : « يمكن المرء أن يربط بين التصورات ابتغاء أن يؤلف منها

تصوراً أكبر ، كما يمكنه أن يتصور التصورات مرتبطة فيما بينها من أجل أن يتعرّف ما فيها » (رقم ٤٩٩) . وفي هذه الحالة الثانية يكون التصور الأكبر هو المعطى أولاً ، وبالتفصيل يتبين المرء ما فيه . أما في الحالة الأولى فإن التصور الأكبر إنما يتكون بعملية تركيب Synthesis ، تركيباً يُعْطى تجريبياً ، والتصوُّر الجديد يكون أكبر من التصورات التي تكوّن منها ، لأن من يتصوّر علة يتصور أيضاً النتيجة ، والعكس بالعكس .

وفي التأمل رقم ٢٦٤ يقرر كنت أن معرفة العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ؛ أمّا العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاة تجريبياً في التجربة .

ويخطو الخطوة الأخيرة في التأملات ٤٨٢ ، ٤٩٢ ، ٨٠٣ ، ٨١٨ فيؤكد أن التصورات البسيطة (٤٩٢) ، والامتثالات الأولية (٤٩٥) ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل (٨٠٢) ، وبسائط الإدراك الحِسّي (٨١٨) كلها يجب أن نُدركها بواسطة التجربة .

والأحكام التحليلية — وهي وحدها التي كان يقرّ بها كنت آنذاك — ، تتألف من تصورات مجرّدة من التجربة . ولم يكن كنت يقول بالتقابل : تحليلي — تركيبي إلاّ فيما يتعلق بالمبادىء (مبادىء التحليل ، مبادىء التركيب) ولا يستخدمه فيما يتعلق بتكوين الأحكام . والأحكام التحليلية هي الأحكام العقلية ، إذ الأحكام التحليلية هي تلك التي يمكن أن يُدْرَك فيها الارتباط بين المحمول والموضوع قبلياً بواسطة العقل المحض (تأملات ٢٩١ ، ٢٩٢) . والأحكام التركيبية هي التجريبية (٢٩٢) ، ولمعرفة هل ينتسب محمول إلى موضوع في الأحكام التركيبية ، فلا بد من التجربة .

ولكن الكتاب الأساسي في هذه المرحلة هو : « أحلام صاحب رؤى مفسَّرة بأحلام ميتافيزيقية » (١٧٦٦) ، وعلى الرغم من أن هذا الكتاب كان وليد مزاج حرّ ، وليس فيه إحكام العَرض المنطقي ، بل فيه أطلق كنت العِنان لخياله ورؤاه ، فإن أسلوبه الجديد ، الذي نلقاه هنا ، شاهد حيّ

مباشرٌ على تفكير من نوع جديد . وما يبدو من حيث الشكل أنه ناتج اللحظة ، يدل من حيث المضمون على النتائج الأخيرة لتطور فكري نظري صعب . وهذا الارتباط يضفي على الكتاب الطابع الخاصّ به ليس فقط من حيث المعنى الأدبي ، بل وأيضاً من حيث المعنى الفلسفي . والانطلاق الجمالي للمزاج اللطيف ليس هبة هبطت على كنت من الخارج دون عناء ، بل هو ثمرة امتحان ذاتي صارم ، صار يُخْضِع له من الآن فصاعداً مسلكه الفكري »[1] .

يتساءل كنت في هذا الكتاب : هل فقط النظام الصوري وعدم تناقض التصورات هو ما يميّز الوجود الواعي عن الحُلْم ؟ أَوَ لا يمكن أن يكشف الحُلْمُ نفسه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم راسخ ؟ وهل لا توجد أحلام للعقل ، مثلما توجد أحلام للخيال ؟

لقد أجاب العقليون على هذه الأسئلة بقولهم إن عدم التناقض هو وحده ضمان اليقين. لكن « المعقولية » التي يتباهون بها لا شأن لها بالحقيقة العلمية . إنها توجد أيضاً في التخيلات الشعرية والتأملات الخرافية الحافلة بالمغامرات ، طالما بقيت هذه أمينة للأسس الخيالية التي بدأت منها . ولقد تصورت الفلسفة العقلية أنها قد قضت على مملكة الخيال ، باستنادها إلى المبادىء العقلية . والآن قد تبيّن أن كل ما فعلته هو أنها حطمت الحواجز التي تفصل التجربة العلمية عن التخيلات الوهمية .

ويقرر كنت أنه « يبدو أكثر اتفاقاً مع الفكر المعقول أن نستمد من المواد التي تقدّمها لنا التجربة مبادىء تفسيرها ، بدلاً من الضلال في الأفكار المحيّرة لعقلٍ نِصْفه شعري ونِصْفه الآخر متعقل » (القسم الأول ، الفصل ٣ ، الخاتمة ؛ ص ٨٤ من الترجمة الفرنسية ، باريس ، ڤران ، سنة ١٩٦٧) .

« وكل معرفةٍ لها طرفان يمكن بهما الإمساك بها ، أحدهما قَبْلي a priori

---

(١) Ernst Cassirer : **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,** 2 .Band, S. 601-2. Berlin, 1922.

والآخر بَعْدي a posteriori . صحيح أنه وُجِدَ، في عصر قريبٍ ، بعض الفزيائيين الذين فرضوا البدء بهذا الأخير ، معتقدين أن في وسعهم الإمساك بحَنَش anguille العلم من ذيله ، وذلك بالتزوّد بمعارف تجريبية والارتفاع منها شيئاً فشيئاً إلى أفكار أكثر عموماً وسمواً . لكن هذه الطريقة ، وإن لم تكن فاسدة ، فإنها لم تكن أبداً علمية ولا فلسفية بدرجة كافية ؛ لأننا نصير مع سؤال (لِمَ) لا نستطيع الإجابة عنه ، وهو أمر لا يشرّف الفيلسوف كثيراً شأنه شأن التاجر الذي يطلب متلطفاً من حامل حوالة جاء يطلب دفعها – يطلب منه أن يعود فيما بعد ليطالب بالدفع . ولهذا ، وتجنباً لهذا الحَرَج فإن أناساً فَهِمين بدأوا بالطرف المقابل، الذي هو النقطة العليا للميتافيزيقا . لكنّ هاهنا عقبة جديدة ، هي البدء « مِنْ أين » لا نعرف ، والوصول « إلى أين » لا ندري ، فضلاً عن أن سلسلة البراهين ترفض الإمساك بالتجربة : وذرات أبيقور يبدو أنها ، بعد سرمدية من السقوط ، قد استطاعت الالتقاء بالصدفة ، لتكوين عالم ، أولى من أن تستطيع الأفكار العامة المجردة تفسيره . ولهذا فإن الفيلسوف وقد شاهد أن براهينه من ناحية،والتجربة الواقعية أو الرواية[1] من ناحية أخرى ستمتدّ في طريق متواز إلى غير نهاية مثل خطين متوازيين دون أن يلتقيا أبداً ، – اتفق مع الجميع ، كما لو كانوا قد اصطلحوا على ذلك من قبل ، من أجل أن يتخذ كل واحدٍ نقطة ابتدائه على هواه وبعد ذلك يقود العقل ، لا وفقاً للخط المستقيم للنظام الاستدلالي ، ولكن عن طريق «انحراف»[2] clinamen للبراهين ، بجعلها تنحني بهدوء نحو نهاية بعض التجارب أو بعض الشهادات ، حتى تصل إلى حيث لم ينتظرها التلميذ الواثق ، أعني أن يبرهن على الأشياء التي هو يعرف مقدماً أنه سيبرهن عليها . وهذا الطريق سمّوه حينئذ بالطريق القَبْلي a priori ، وإن كان قد وضع على خط سيره

---

(١) « الرواية » في الأمور التي تعرف بالنقل والرواية والتواتر .

(٢) اشارة إلى فكرة « الانحراف » الذي يفسر به ابيقور امكان التقاء الذرات وهي تسقط في اتجاهات عمودية متوازية .

بطريقة بَعْدية a posteriori بفضلِ علامات غـــير مرئية ، لكن هذا فنّ لا يخون فيه العارف سيّده وإنه لمنهج بارع بواسطته أدرك – على سبيل العقل – أناس مختلفون فاضلون حتى أسرار الدين ، مَثَلُهم مَثَلُ القصصيين الذين يجعلون بطلة قصتهم تفرّ إلى بلاد نائية ، كيما يعثر عليها عاشقها بالصدفة وحُسْن البَحْث » (ص ٩٩ – ص ١٠١ من الترجمة الفرنسية المذكورة) .

ويسخر كنت من أولئك الميتافيزيقيين الذين يحصرون جهدهم في المعرفة العيانية للعالم الآخر ، مهملين هذا العالم : « وإني لأتساءل عما إذا كان بعض الفلاسفة قد تحرروا تماماً من أحوالنا (الدنيوية) ، لأنهم استغرقوا في توجيه مقراباتهم (تلسكوباتهم) الميتافيزيقية نحو تلك المناطق النائية ، ويعرفون كيف يحكّمون أموراً عجيبة عنها : ومهما يكن من شيء فإني لا أحسدهم على أي اكتشاف اكتشفوه . وخوفي الوحيد هو من أن يجيبهم رجلٌ سليم الإحساس متوسط الذكاء ، بنفس الجواب الذي تلقاه تيشو براهه Tycho Brahe من سائق عربته حين قرر أن يأخذ الطريق الأقصر في الليل مستعيناً ومسترشداً بالنجوم : « سيّدي ! لا يفيدك أن تكون أعلم الناس بأحوال السماء ، لأنك ها هنا على الأرض لست إلاّ غشيماً ! » (ص ٧٦ من الترجمة الفرنسيـــة المذكورة) .

ذلك أن التجربة هي التي تفيد في معرفة الوقائع ، لا البراهين العقلية القبلية . والأحكام التي تريد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية ، وبالتالي تركيبية . ولا يستثنى من ذلك إلاّ الأحكام الرياضية ، وكان كنت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية .

ويتلخص موقف كنت في تلك المرحلة في التأمل رقم ٨٦٢ ورقم ٨٦٦ اللذين يقولان : « كل ضرورة إما منطقية ، أو واقعية . والأولى عقلية ، والثانية تجريبية » . « نحن لا نستطيع التفكير في الإمكان المطلق الكلي ولا في

الضرورة المطلقة ، بواسطة العقل ، وإنما التجربة هي الّتي تبيّن ذلك فيما يحدث » .

* * *

وفي هذا الكتاب : « أحلام ... » تبدو عند كنت لأول مرة أهمية « مملكة الغايات » الأخلاقية فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الإنسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القويمة ترقُّبَ عالم آخر ، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قادم . وذلك هو **الاعتقاد الأخلاقي** الذي تزري بساطته بكثير من التدقيقات الجدلية ، ويلائم وحده الإنسانَ أياً كانت مرتبته ، لأنه يقوده بلا التواءٍ إلى غاياته الحقيقية . « إن العقل الإنساني لم يزوّد بالأجنحة الّتي يحتاجها من أجل شق الغيوم العالية الّتي تخفي عن عيوننا أسرار العالم الآخر ؛ ويمكن أن نجيب أولئك المتطلّعين المتلهفين على معرفة ذلك ، بجوابٍ ساذج ولكنه طبيعي جداً وهو أن الأمر المعقول جداً هو أن يتفضلوا فيتحلّوا بالصبر حتّى يصلوا إلى هناك . ولكن لما كان من المفترض أن مصيرنا في العالم الآخر يمكن أن يتقرر بحسب الطريقة الّتي أدينا بها مهمتنا ها هنا في هذه الدنيا ، فإني أختم قولي بهذه الكلمات الّتي قالها فولتير على لسان رجله الشريف كانديد Candide ختاماً لمناقشات لا طائل تحتها ، وهي : « لنهتم بسعادتنا ولنذهب إلى البستان ولنعمل » .

وهكذا يدعونا كنت إلى الاعتماد على أنفسنا من أجل تأسيس القوانين الأخلاقية . صحيح أن كنت ، كما لاحظ أرنست كاسيرر (جـ ٢ ص ٦٠٤ من الكتاب المذكور) قد اشتغل منذ بداية اهتمامه بالفلسفة ـــ بمسائل الأخلاق الأساسية ؛ لكنه هنا في هذا الكتاب : « أحلام ... » عبّر لأول مرة بوضوح عن دور الأخلاق ، وضرورة الاهتمام بها ، فلم تعد مهمة الفلسفة تزويد الإنسان بكنوز من المعلومات النظرية الخدّاعة ، بل أن تحدّد للإنسان واجباته الأخلاقية .

د ـ التحول في سنة ١٧٦٩

ولكن التحول الحاسم في تطور فكر كنت قد حدث فيما يبدو في سنة ١٧٦٩ ، ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم ، على خلاف في بيان ذلك شديد بين الباحثين .

ذلك أن هيوم نبّه كنت إلى مشكلة الكلية Allgemeingültigkeit والضرورة Notwendigkeit في الأحكام . وكان كنت حتّى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كلتيهما . ولكن شك هيوم نبّهه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة .

لكن كنت لم يخضع لتأثير هيوم منذ البداية لتأثيره فيه ، بل حاول أن يردّ عليه ، كما يتبين ذلك من قراءة « تأملات » كنت في تلك الفترة . ذلك أنه كان لا يزال متأثراً بفولف من جهة ، ولأنه عزّ عليه أن تفقد المعرفةُ التجريبية يقينَها الذي صار يؤمن به . فلا تجربته التي انتهى إليها آنذاك ، ولا بقايا الفولفية عنده ، تسمحان له بإطاعة تأثير هيوم إلى آخر المدى .

ويدل على هذا الموقف المتردد عباراتٌ عديدة في « التأملات » ، منها قوله في التأمل رقم ٧٢٦ : « إن التجربة لا تعطي كلية حقيقية ، لأنها لا تعطي أية ضرورة . ولكننا مع ذلك نأخذ تطبيق التصور للعلة الحقيقية من التجربة وحدها . ولهذا لا يمكن المبادىء أن تكون عامّة إلا تجريبياً فقط ، ولها أهمية تجريبية فقط ، أعني أن شيئاً يرتبط مع شيء آخر على أساس أنه علّة » . ومعنى هذا أنه إذا كانت العمومية (أو الكلية) ليست تصوُّرية حقيقية ، بل تجريبية ، فإنها مع ذلك تكفي للاستعمال التجريبي .

ثم يمضي فكر كنت إلى أبعد من ذلك فيقرر :

١) أن البديهيات الرياضية تركيبية ؛

٢) وأنها تؤلف استثناءً بين الأحكام التركيبية التجريبية .

ويتساءل : كيف يمكن توفير الكلية والضرورة ؟ والجواب عنده : على أساس الفصل بين الصورة والمادة في المَعْرفة ، وذلك بالكشف عن العناصر القبلية في المعرفة الإنسانية وهي التي تَضْمن الكُليّة والضرورة .

والمعارف المادية لا يمكن أن تعطي التصورات الميتافيزيقية ، لأنها لا تستطيع بنفسها أن تخلق موضوعات ، إنما هي فقط تصورات لعلاقات . أما التصورات الميتافيزيقية ، فهي تصورات مستقلة عن كل تجربة ، وهي الصورة القبلية لكل معارفنا . والأحكام التي تتألف من مثل هذه التصورات الميتافيزيقية لها الحق في ادّعاء الكلية والضرورة .

وإذن فمادة الفكر يجب أخذها من التجربة الحسّية ، أما التصورات الخالصة فتستمد من صورة المَعْرفة .

والتصوّرات الميتافيزيقية الصورية هذه إما أن تتناول :

أ) علاقة التنسيق : مطلق ، نسبي ؛ متصل ، منفصل ؛ كلي ، جزئي ؛

ب) أو الاندراج في العقل المنطقي العام ، والخاص ؛

جـ) أو الاندراج في العقل الفعلي أو الواقعي : سبب ، نتيجة ؛ علّة ، معلول ؛

د) أو الوجود : ضروري (واجب) ، ممكن ؛

هـ) أو الجوهر : موضوع ، محمول ؛ بسيط ، مركب ؛ فعل ، انفعال .

* * *

وهنا نشير إلى موقف كنت من مشكلة المكان : لقد كان متأثراً بمذهب نيوتن في هذا الباب ، ومُعارِضاً لفلسفة ليبنتس وفولف الخاصة بالمكان . لقد كان هذان يريان في المكان أنه نسبي ، بينما كان نيوتن يراه مطلقاً . الأولان

يَعُدّ أن المكان مجرد علاقة بين الأشياء ، هي علاقة الوجود معاً للأشياء . وتبعاً لذلك كانا يشتقان المكان من الأشياء نفسها : يبدآن من نظام الأشياء ، ويقرِّران نظاماً معيّناً لها بالنسبة إلى المكان . وكانا إذن يضعان الأشياء قبل المكان . أما نيوتن ، فعلى العكس من ذلك ، كان يقرر أن الامتثال الحِسّي للعلاقات المكانية للأشياء يفترض المكان مقدّماً، وتبعاً لذلك كان يضع الأشياء في المكان بطريقة طبيعية وضرورية . ولهذا كان يميّز بين المكان المطلق الرياضي الحقيقي (وكذلك الزمان) ، وبين المكان النسبيّ العادي الظاهري . والأوّل ليس إلاّ مكان العالم نفسه الذي يشتمل على كل الأشياء ، والثاني هو الفكرة المتكوّنة من العلاقات المكانية الخاصة بين الأشياء بعضها ببعض . والأول مستقل عن الأشياء ، غير متحرك ، ومساوٍ لنفسه ؛ بينما الثاني ، أي المكان النسبي هو مجرد جزء أو كتلة معينة أو اتجاه متحرك ، يتحدد بحواسّنا تبعاً لموقعه من الأشياء . ومن حيث الشكل والمقدار فإن المكان النسبي لا يتميّز عن جزء المكان النسبي . أما من حيث العدد فيمكن أن يتميّزا . فمثلاً الجوّ : له نسبة واحدة إلى جسم الأرض، لكنه وفقاً لحركة الأرض يأخذ أجزاء وأجزاءً أخرى من المكان المطلق ، أجزاء متساوية تماماً من حيث الشكل والحجم ، ولكنها مختلفة من حيث العدد .

وقد تناول كنت مشكلة المكان في الفترة قبل النقدية في كتابين هما :

١) « في التقدير الحقيقي للقوى الحية » .

٢) « في السبب الأول للتفرقة بين مناطق في المكان » .

ويرى ألويْس ريل[1] أن كنت سبق جاوس وريمن Gauss & Riemann — مبتدعي الهندسة اللاإقليدية ، في تصورهما للمكان وللهندسة . فكنت في الكتاب الأول من هذين (« في التقدير الحقيقي ... ») يستنبط شكل المكان من قوانين فِعلْ الجواهر ، ويقرر أن ما نلاحظه من عدم إمكان تصور مكان له أكثر

(١) Alois Riehl : **Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die Positive Wissenschaft,** I, 257 sqq. Leipzig, 1876.

من ثلاثة أبعاد — إنما نشأ من كون عقلنا يتقبّل التأثيرات (الانطباعات) وفقاً لقانون التناسب التربيعي العكسي ، وهو أيضاً القانون العام لتأثير الكتل بعضها في بعض . ولهذا فإن السبب في القول بثلاثة أبعاد للمكان إنّما هو واقعي تجريبي ، وليس ضرورياً .

وفي الكتاب الثاني يقرر كنت أن المكان المطلق مستقلّ عن وجود كل مادّة وهو السبب الأول في إمكان تركيبها . وليس تحديد المكان ناتجاً عن أجزاء المادة في علاقاتها بعضها تجاه البعض الآخر ، وإنما العكس هو الصحيح وهو أن أجزاء المادة هي التي تتحدد تبعاً للمكان .

ولهذا فإن المكان تصوُّر أساسيّ ، ومن المعطيات الأولى للتجربة . إنه ليس موضوعاً للإدراك الحِسّي الخارجي ، بل هو شرط لهذا الإدراك الحِسّي الخارجي . والمكان إذن مستقلٌ في تصوره عن المتمكّنات ، أي عن التعيُّنات المكانية للأشياء . والمكان أو الأمكنة التي تشغلها الأشياء هي أجزاء للمكان الحقيقي الأصلي .

وكانَتْ هذه النظرة إلى المكان تمهيداً وإيذاناً بما سيقرّره نهائياً في « نقد العقل المحض » . إنه لم يَخْطُ بعدُ الخطوة النقدية الحاسمة لأنه لا يزال يربط بين المكان والعيان الحسّي ، بينما هو في المرحلة النقدية سيجعل المكان شكلاً قبلياً للحساسية وليس تصوراً محضاً للذهن .

لقد كان كنت في سنة ١٧٦٩ مشغولاً بمشكلتين ، هما :

١) مشكلة النقائض [1] Antinomieproblem.

---

(١) راجع عنها وعن دورها في تكوين مذهب كنت مقدمة أردمن Benno Erdmann لنشرته لكتاب كنت Reflexionen ص XXIV وما يليها ، ومقدمة لنشرته لكتاب كنت : « المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة ... » . والنقيضتان هما القضيتان اللتان تناقض إحداهما الأخرى وتظهر كلتاهما صحيحة ، بأن تكون إحداهما فعلا صحيحة ، بينما =

٢) ومشكلة الأصل في كلّ كلية وكلّ ضرورة في المعرفة .

وتوصّل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير وصورته ، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان) ، وصورة العقل Vernunft (العلة ، الجوهر ، الممكن ، الضروري الخ) من ناحية أخرى . ونحن نعلم أن كنت ميّز تمييزاً حادّاً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن « الذهن هو ملكة إنتاج امتثالات Vorstellungen ،أو هو تلقائية المعرفة »، وهو « ملكة التفكير في موضوع العيان الحِسّي » بمعونة تصورات (المقولات) ، وأحكام وقواعد . أما العقل **Vernunft** فهو ملكة الصور (بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية Totalität . وبينما الذهن يتوجه إلى التجربة الجزئية ، فإن العقل يتوجه إلى « كل التجربة ، إلى

= الأخرى تظهر كذلك بسبب خطأ في البرهان . أو يكون التناقض بينهما تناقضاً في الظاهر فقط .
وقد صاغ كنت في « نقد العقل المحض » أربع نقائض على النحو التالي :

(أ) قضيـــة : العالم له بداية في الزمان ، وهو محدود من حيث المكان .
نقيضتها : العالم ليس له بداية في الزمان، ولا حد في المكان ، إنما هو لا متناه من حيث الزمان والمكان .

(ب) قضيـــة : كل جوهر مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد إلا البسيط أو المؤلف من البسائط .
نقيضتهـا : لا شيء مركباً في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد فيه أي بسيـط .

(جـ) قضيـــة : العلية وفقاً لقوانين الطبيعة ليست هي الوحيدة التي وفقاً لها تفسر الظواهر في العالم ، بل توجد علية بالحرية تفسر بها بعض الظواهر ضرورة .
نقيضتهـا : لا توجد حرية ، بل كل شيء يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها .

(د) قضيـــة : ينتسب إلى العالم شيء هو ماهية ضرورية ، إما بوصفه جزءاً منه أو علة له .
نقيضتهـا : لا توجد أية ماهية ضرورية (واجبة) هي علة العالم ، لا في العالم ولا خـــارجه .

المطلق » . ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أسمى من الذهن من حيث هما ملكة للمعرفة .

هـ – رسالة سنة ١٧٧٠

ألّف كنت ما يعرف باسم « رسالة سنة ١٧٧٠ » للحصول على درجة الأستاذية (أو حرفياً : أستاذ عادي – أستاذ ذو كرسي) في جامعة كينجسبرج [1] . وموضوع الرسالة أو عنوانها هو « صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادؤهما » – De mundi sensibilis atque intelligiblis forma et Principius وكانت القاعدة جرت في ذلك العهد بأن يقدم المرشح للحصول على درجة أستاذ رسالةً تناقش في مناقشة عامة ، فيدافع عنها مؤلّفها ، ويهاجمها ثلاثة من طلاب الدراسات العليا أو الدنيا ، ويتولى الرد عليهم أيضاً طالب .

---

(١) من المفيد أن نورد هنا نص ما ورد في صفحة العنوان : « صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول . رسالة للحصول ، وفقاً للقواعد (المرعية) ، على درجة أستاذ عادي للمنطق والميتافيزيقا ، سيدافع عنها ، وفقاً لما تقضي به اللوائح الجامعية : أمانويل كنت . وسيقوم ماركس هرتس – من برلين ، ومن الشعب اليهودي ، وهو طالب في الطب والفلسفة – بدور الرد ضد الخصوم وهم : جورج – فلهلم شريبر ، من بروسيا الملكية ، وطالب في الآداب ؛ ويوحنا – أوجست أشتين ، من بروسيا الملكية ، ومرشح في القانون ؛ وجورج – دانيال شريتر ، من البنجنجيروده ، وهو مرشح في اللاهوت – وذلك في المدرج الكبير في الساعات المعتادة قبل الغداء في يوم ٢١ أغسطس سنة ١٧٧٠ » . وقد كتبها كنت باللغة اللاتينية ، كما جرت العادة آنذاك .

وقد أهدى كنت الرسالة إلى : « الجليل جداً ، الحليم جداً ، القوي جداً الأمير والسيد : فريدرش ملك بروسيا ، ومرجراف برندنبورج ورئيس بلاط ومنتخب ، وحاكم سيليزيا ، الخ . الخ ، أبى الوطن الرحيم جداً – يقدم أمانويل كنت إلى ملكه وسيده المحسن جداً ، بشائر الوظيفة المسندة إليه ، يقدمها بروح الإخلاص » .

وهذه الرسالة تمثّل في تطور فكر كنت نقطة وصول ونقطة انطلاق في آن معاً: فهي تختم بالمرحلة قبل النقدية ، وتمهد للمرحلة النقدية . وفيها تخطيط لمذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد .« وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات. وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء ، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهرة . وشروط المعرفة الحسية ليست بعد أساسَ المعرفة الموضوعية كلها ، بل هي بالأحْرى عقبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعي ، كما هو في ذاته . ولهذا فهي تنشد مهمتها في المحافظة على التصورات نقيةً من عدوى الإدراك الحِسّي ، وفَصْلِها عن العيانات ... والملازم correlat للتصورات يجب أن يكون عالم الوجود في ذاته . وبهذا المعنى فإن « الرسالة » ترتبط بالتمييز الذي وضعه القدماء بين عالم الظواهر وعالم الوجود . وبنفس المعنى فإنها تضع وجهتّي نظر في إدراك العالم : من وجهة نظر الحواس ، ومن وجهة نظر التصورات . والجانب العقلي التصوّري من العالم يَبْرُز ، حالما وجهة النظر الحِسّية تُتَبادل مع وجهة نظر الذهن . وأساسُ عالم الظواهر المرتبط بشرائط عيانه هو صورة الوجود الأبسط والأعم المطابق لتصورات الفكر البسيطة »[1] .

و « الرسالة » مصوغة بصيغة دوجماتيقية تقريرية خالصة ، ويتجلى فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتب كنت . ويفسّر ريل (ج ١ ص ٢٦٦) ذلك بأن « الرسالة » تفتح على انطولوجيا جديدة ، والانطولوجيا هي علم ادراك الأشياء من التصورات بطريقة قبلية ، مستقلة عن التجربة ، وهي تسعى إلى إعطاء معنى واقعي لتصورات الفكر . إن المنطق يعلّم شكل الفكر بواسطة التحليل ووصف صورة المعقول ؛ والانطولوجيا هي تطبيق هذه الصورة (أو الشكل) على العالم الموضوعي ؛ وتدعي أن التصورات والعلاقات

---

(١) Alois Riehl : **Der Philosophische Kriticismus,** I, 265 — G. Leipzig, 1876.

بين التصورات تتناول التصورات مباشرةً دون وساطة من عياناتها ، وأن إسكيم [١] التصورات هو في الوقت نفسه الإسكيم العام للحقيقة الواقعية .

و « الرسالة » كلها تريغ إلى البرهنة على هذه القضية وتنمية‌ها ، ألا وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان ، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية وإن كان غيرَ ممكنٍ امتثالُه ، فإنه ليس لذلك غير ممكن أو متناقضاً .

ويميّز كنت بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، ويُقرّ بوجود كليهما . والعالم المحسوس له شكله ومبادؤه ، وهو يتضمّن وجود عالم معقول ، وهو عالم النومينات noumènes أو الأشياء في ذاتها [٢] .

بيد أن العالم المحسوس ليس – كما يزعم أفلاطون – انعكاساً أو ظلاً للعالم المعقول؛ وليس الفارق بينهما هو الفارق بين الواضح والمُظْلم،أو المتميّز والمختلط . وبفضل العالم المعقول يصبح العالم المحسوس معقولاً . وكيف يتم ذلك ؟ بالاستنباط المتعالي الذي سيكون حَجَر الزاوية في « نقد العقل المحض »: فالمقولات هي الشروط التي تجعل التجربة ممكنة .

والمبادىء الصورية لعالم الظواهر ، وهي مبادىء أوّلية كلية – هي بمثابة اسكيمات وشروط لكل ما هو محسوس في المعرفة الإنسانية – اثنان : **الزمان ، والمكان** .

« وفكرة الزمان ليست معطاة ، بل تفترضها الحواس . لأن ما يقع تحت الحواسّ لا يمكن امتثاله إلاّ معاً أو متوالياً ، أي عن طريق فكرة الزمان ؛

---

(١) الاسكيم هو الفكرة التي ندرك بها الشيء العيني ، فمثلا فكرة الفرس هي التي ندرك بها هذا الفرس الماثل أمامي ؛ وبالاسكيم ترتبط المعقولة بالعيان ، والفكرة العامة بالتجربة ، والجنس بالنوع . والهندسة هي تطبيق اسكيم العدد على المكان .

(٢) نورد مؤقتاً التعريف التالي للنومين كما وضعه كنت : « النومين تصور غير إيجابي ولا يدل على شكل معين لشيء ما ، بل فقط فكرة شيء بوجه عام إذا جردناه من كل شكل من أشكال العيان الحسي » (« نقد العقل المحض » ، ص ٢٢٦ ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٠) .

وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان ، بل هو يُهيب به . وهكذا فإن فكرة الزمان ، كما لو كانت متحصّلة من التجربة ، سيئة التحديد جداً : سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها **بعد** بعض ، لأنني أجهل معنى كلمة : « بعد » إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان ، إذ الأشياء يكون بعضها **بعد** بعض إذا كانت توجد في **أزمنة مختلفة** ، كذلك تكون في حالة معيّنة الأشياءُ التي توجد **في نفس الزمان** .

٢ – **وفكرة الزمان مفردة ، وليست عامة** ، لأن زماناً ما لا يمكن أن يُفكَّر فيه إلاّ على أنّه جزء من زمان وحيد ، هائل ، هو هو . فإذا تعقّبنا تعقّلنا سنتين ، فإنّنا لا يمكننا امتثالهما إلاّ في وضع تبادلي معين ، وإذا لم تكونا متعاقبتين ، فيجب أن ترتبطا بزمان متوسّط بينهما . أيّ هذه الأزمنة هو **الأول** ، وأيّها **الثاني** ؟ هذا ما لا يمكن تعيينه ، دون دور فاسد ، بواسطة خصائص معقولة للذهن ، والعقل لا يمكنه أن يتبين **ذلك إلاّ** بعيان مفرد . وفضلاً عن **ذلك** ، فإننا نتصور كل الحاضرات على أنها واقعة في الزمان ، لا بوصفها مندرجة **تحت** فكرته العامة كاندراجٍ **تحت** صفة مشتركة .

٣ – **ففكرة الزمان إذن عِيان** ، ولما كانت متصوَّرة قبل كل إحساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات ، فإنها ليست عياناً من أصل حِسّي ، بل **عيان محض** .

٤ – **والزمان كم متصل** ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون . لأن الكم يكون متصلاً إذا كان غير مؤلف من عناصر بسيطة ... وتبعاً لذلك فإن أيَّ جزءٍ من الزمان هو زمان ، وكل البسائط الموجودة في الزمان ، أعني لحظاته ، ليست أجزاءً منه ، بل هي حدود limites يَفْصِلُها زمانٌ ...

٥ – **والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً** ، وليس جوهراً ولا عَرَضاً ، ولا إضافة (نسبة) ، بل شرط ذاتي subjective ضروري – وفقاً لطبيعة العقل الإنساني – من أجل التنسيق بين المحسوسات أيّاً كانت وفقاً لقانونٍ

معيّن ، وهكذا هو **عيانٌ محض** . لأننا ننسّق الجواهر مثلما ننسّق الأعراض ، وفقاً للمعية ووفقاً للتوالي ، فقط عن طريق فكرة الزمان ؛ وهكذا فإن فكرته ، بوصفه مبدءاً صورياً ، أقدم من هذه المعاني (الجوهر ، والعرَض) . وفيما يتعلق بالإضافات (النِّسَب) ، أي النسب أيّاً كانت ، من حيث أنها تقع تحت الحواس ، فسواء أكانت في حالة معيّة أو توالٍ ، وليس فيها ما يدل على ذلك غير تحديد مواقعها في الزمان : إما في نفس النقطة من الزمان ، أو في نقط عـديدة .

والذين يتصورون الواقعية الموضوعية للزمان يتصورونه إمّا على أنه سيّالٌ متصل في الوجود ، لكنه خارج كل شيء موجود (وهو تخيل مستحيل تماماً !) ، كما يفعل خصوصاً الفلاسفة الإنجليز ؛ – أو على أنه حقيقة مجردة لتوالي الحالات الباطنة ، كما قال ليبنتس ومؤيّدوه .

لكن زَيَف الرأي الثاني ينكشف تماماً في الدور الفاسد القائم في التعريف المقدم للزمان [1] ، وفي أنه يهمل تماماً فكرة **المعية** ، وهي أهم فكرة مأخوذة عن الزمان . وبهذا هو يقلب رأساً على عقب كل استعمال للعقل السليم ، لأنه يقتضي – بدلاً من تحديد قوانين الحركة بواسطة قياس الزمان – يحدد الزمان نفسه ، من حيث طبيعته الخاصة ، بما نلاحظه في الحركة أو أية سلسلة من التغيرات الباطنة ، وهذا من شأنه أن يقضي على كل يقين في القواعد ...

٦ – وعلى الرغم من أن الزمان ، موضوعاً في ذاته ومطلقاً ، هو موجودٌ خياليٌ ، فإنه مع ذلك – من حيث أنه يتعلق بقانون المحسوسات كما هي الثابت – فإنه تصور صادق تماماً وشرط للامتثال العياني يمتدّ إلى ما لا نهاية له من كل الأمور الممكنة للحواس ...

---

(١) وهو أن الزمان هو نظام توالي مواضع الأشياء . والدور الفاسد هاهنا مرجعه إلى استخدام كلمة « توالي » في التعريف ، و « التوالي » يفترض وجود الزمان مقدماً ، فلا توالي إلا حيث يكون زمان .

٧ - والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس ، أوليٌّ أوليةً مطلقة . لأن كل ما هو محسوس - على أيّ نحوٍ - هو معقول فقط إذا وضعناه معاً أو متوالياً ، وبهذا يكون مشمولاً ومرتبطاً معاً بالوضع التبادلي في مجرى نفس الزمان ، بحيث أنه بهذا التصور الأوليّ لكل ما هو محسوس ، يولد بالضرورة كلٌّ صوريّ ، ليس بعدُ جزءاً من آخر ، وهو عالم الظواهر »[1] .

وبالمثل يقول كنت عن **المكان** ، ولا داعي إلى الخوض فيه هاهنا لأننا سنجده تفصيلاً في « نقد العقل المحض » . والواقع أن ما يذكره كنت في « رسالة سنة ١٧٧٠ » عن الزمان والمكان سيردده في « نقد العقل المحض » دون تعديل جوهري . ولهذا فإن هذه « الرسالة » هي معقد الارتباط بين ما قبل المرحلة النقدية وهذه الأخيرة ، كما أن الكلام عن الزمان والمكان فيها هو حلقة الوصل بين هذه « الرسالة » وبين « نقد العقل المحض » .

وبالجملة فإن كنت إنما قصد في هذه «الرسالة» إلى بيان المأزق الذي وقعت فيه الميتافيزيقا حتى الآن بسبب خلطها بين المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية . ومهمة الميتافيزيقا الجديدة التي يدعو إليها كنت هي الفصل الحاسم فيما بينهما ، وقَصْر كل نوعٍ منهما على ميدانه الخاص ، وكشف القناع عن كل تجاوز من الواحد إلى الآخر .ذلك أن موضوع الحساسة هو الشيء الحسّي ؛ لكنّ ما لا يحتوي إلاّ على ما يجب أن يدرك بالذهن فقط هو ماهية ذهنية . والأول هو ما سمّاه الأوائل باسم « الظاهرة » ، والثاني هو « الشيء في ذاته » « النومينون » . ويدخل في ميدان الظواهر ما يدرك بالشكول الحسّية للمعرفة ، وفقاً للزمان والمكان . ذلك أنه بالإدراك الحسّي تنشأ انطباعات ، يتولى الذهن المنطقي بعد ذلك ترتيبها وتوحيدها وتجميعها .

أما الاستعمال الواقعي للذهن فهو مصدر تلك المعرفة التي تتخذ من النومينات أو الأشياء في ذاتها ميدانها الخاص ، وهو ميدان الفكر المحض .

---

(١) رسالة سنة ١٧٧٠ ، ترجمة فرنسية ص ٥٣ - ٦٣ ، باريس سنة ١٩٦٧ : Emmanuel Kant
La Dissertation de 1770, tr. par Paul Mouy, Paris, Vrin, 1967.

والمعرفة الذهنية بالمعنى الحقيقي هي تلك المستمدة من طبيعة الذهن نفسه وليست مستخلصة من أي استعمال للحواس ، ولا تحمل أي شكل من أشكال المعرفة الحِسّيـــة .

وكلا ميداني المعرفة مستقل عن الآخر ، ومتوازٍ معه ، دون أن يؤثر فيه . ودرجة وضوح المعرفة في كليهما متساوية ، بعكس ما قال ليبنتس من أن الفارق بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العقلية هو وضوح الأخيرة ، واختلاط الأولى . ولهذا يمكن – في نظر كنت – أن تكون المعرفة الحِسّية واضحة جداً ، بينما يمكن لبعض أنواع المعرفة العقلية أن تكون مختلطة أو غامضة : فمثلاً الهندسة واضحة جداً ، وهي تقوم على معرفة حِسّية ، بينما الميتافيزيقا غامضة مختلطة رغم أنها تقوم على معرفة عقلية .

والسبب في المشاحنات الميتافيزيقية إنما يرجع إلى سوء التمييز بين « العالم المحسوس » و « العالم المعقول » .

المرحلة النقدية

وهكذا عرف كنت في « رسالة سنة ١٧٧٠ » بداية الطريق ، الذي كان عليه أن يسلكه حتى يصل إلى مذهبه الخاص . واستغرق هذا السلوك أحد عشر عاماً لم يصدر كَنْت خلالها أي كتاب أو مقالة أو بحث ، حتى خيّل إلى بعض الخصوم بل والأصدقاء أن كنت قد انتهى ، بعد أن حصل على درجة الأستاذية ، وأن شأنه شأن كثير غيره من أساتذة الجامعات الذين يطلّقون البحث العلمي طلاقاً بائناً بمجرد حصولهم على الدكتوراه ! .

وأقلق هذا الصمتُ الخُلّص من أصدقائه المعجبين به . فكتب إليه لافاتر Lavater في سنة ١٧٧٤ يقول : « هل مُتَّ عن الدنيا ؟ لماذا يكتب الكثيرون الذين لا يستطيعون الكتابة ، بينما لا تكتب أنت وأنت القدير على الكتابـــة الممتازة ؟ لماذا تصمت – في هذا الزمان ، هذا الزمان الجديد ، ولا تصدر

عنك أية نغمة ؟ هل أنت نائم ؟ أيْ كَنْت ! إني لا أريد الثناء عليك ، لكن قُلْ لي لماذا أنت صامت ؟ أو بالأحرى : أنبئني أنك تريد الكلام » .

لكن كنت ظل معتصماً بالصمت حتى سنة ١٧٨١ ، يفكر في المذهب الجديد في نظرية المعرفة الذي يريد أن يعلنه للناس . ولا نعرف شيئاً عن تطور فكره في هذه المرحلة التي بلغت أحد عشر عاماً ، لأنه لم يكن يكتب «يوميات» . وكل ما لدينا هو عدد قليل جداً من الرسائل ، وكان كَنْت كما قال عن نفسه في رسالة بعث بها إلى مركس هرتس في سنة ١٧٧١ — كسولاً في المراسلة : « ماذا ترى في كسلي في المراسلة ؟ ومـــاذا يرى شيخك السيد مندلزون والسيد لمبرت في هذا ؟ لا بد أن هؤلاء السادة الأفاضل يتصورون أنني رجل غير مهذب تماماً ، لأنني أقابل ما يبدونه نحوي من اهتمام وسعي في رسائلهم إليّ — أقابله بما لا ينبغي » (رسالة إلى ماركس هرتس بتاريخ ٧ يونيو سنة ١٧٧١) .

بيد أن كنت في هذه الرسالة نفسها يعلن أنه بسبيل التفكير في مشروع هو الذي سيصبح بعد عشر سنوات كتاب « نقد العقل المحض » ؛ قال كنت : « إنني مشغول الآن بكتاب عنوانه : « حدود الحساسة والعقل » ، سأفصّل فيه القول في العلاقة بين التصّورات والقوانين الأساسية الخاصة بالعالم الحِسّي وما يكوّن طبيعة مذهب الذوق والميتافيزيقا والأخلاق » .

فهو إذن يفكر آنذاك (في سنة ١٧٧١) في تأليف كتاب شامل لنقد العقلين النظري والعملي ، ونقد الذوق ، وهو ما سيصير فيما بعد : « نقد العقل المحض » و « نقد العقل العملي » ، و « نقد ملكة الحُكْم » .

وها هوذا يحدّد المهمّة التي ينبغي عليه الآن القيام بها ، قال : « لقد اكتفيت في « الرسالة » (رسالة سنة ١٧٧٠) بالتعبير عن طبيعة الامتثالات العقلية سلبياً فحسب ، أعني أنها ليست تغيّرات للنفس بواسطة الموضوع .

وتجنّبتُ البحث في مسألة : كيف يمكن الامتثال الذي يتعلق بموضوعٍ ما ألاّ يتأثر به على أيّ نحوٍ كان ؟ » .

ذلك أن المعرفة الحِسيّة لا صعوبة في إدراكها ، لأنها مرتبطة بموضوع معطى ؛ أما المعرفة العقلية فليس لها موضوع معطى ، فكيف يقال عنها إنها معرفة بالواقع ؟ .

لا بد من نقد للعقل المحض يتولى الجواب عن هذا السؤال . يقول كنت : « وفي وسعي الآن القيام بنقد للعقل المحض ، يتضمن بيان طبيعة المعرفة النظرية والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط . وسأنشر خلال ٣ أشهر القسم الأول منه ، ويتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها ، وبعد ذلك سأبحث في مبادىء الأخلاق . » (رسالة إلى هرتس بتاريخ ٢١/٢/١٧٧٢) .

ومرّت الأشهر الثلاثة ، بل ومرّ عام ، ولا يزال الكتاب في حيّز الإعداد . ويكتب إلى صديقه مَرْكُس هرتس مرة أخرى في ربيع سنة ١٧٧٤ يقول : « لا أزال آمُل أحياناً في أن أقدّم الكتاب جاهزاً في الربيع » .

لكنّ المَرَض [١] يحول بينه وبين إتمامه ، بيد أنه يواصل التفكير فيه ، ويقول في رسالته إلى هرتس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٧٧٦ : « أنت تعلم أن ميدان العقل المحض، أي ميدان العقل المستقل عن كل المبادىء التجريبية ، يجب أن ينظر إليه نظرة شاملة ، لأنه يقوم فينا نحن بطريقة قَبْلية ، ولا ينتظر أي إنفتاح من التجربة . وذلك من أجل تحديد مجاله الكامل وفقاً لمبادىء راسخة ووضع علامات الطريق التي من شأنها أن تجعل المرء يعرف بيقين ، سواء وجد على أرض العقل ، أو التهاويل العقلية ـــ وذلك بنقدٍ ، ونظامٍ ، وناموسٍ وبيان لمعمار العقل المحض » .

---

(١) يتحدث كنت عن مرضه هذا في رسالة إلى هرتس بتاريخ ٢٨ أغسطس سنة ١٧٧٨ (طبعة أكاديمية برلين ، ج ١٠ ص ٢٢٤) .

ويبدو أن صعوبة المشاكل التي يعالجها هي السبب الرئيسي في هذا التأخير ، وإنه ليشكو « من حجر عثرة في هذا الطريق ، أعمل الآن على إزالته ، وأرجو أن أفرغ من ذلك في خلال هذا الشتاء » .

لكن يمضي الشتاء ، شتاء سنة ١٧٧٨ ولا يزال العمل يتخذ مجراه .

وفقط بعد ذلك بثلاث سنوات ، وذلك في أول مايو سنة ١٧٨١ يتلقى مركوس هرتس من كَنْت الرسالة التالية التي يبدؤها هكذا : « في سوق عيد الفصح هذا سيظهر لي كتاب بعنوان : « نقد العقل المحض » .

وعن الكتاب نفسه بعث إلى مركوس هرتس في ١١ مايو سنة ١٨٨١ بالرسالة التالية :

« من المنتظر ألا يقرأ هذا الكتاب ويدرسه دراسة وافية من بدايته غير القليل من الناس ، وإن كنت مقتنعاً – بتواضع – أن هذه الدراسة ستنتشر أكثر مع مرون الزمان . وليس لنا أن نفترض أن طريقـــة التفكير يمكن أن توجّه إلى سُبُلٍ غير معتادة تماماً ؛ ولا بد من مرور زمان أولاً لتعديل الإتجاه القديم ثم الإندفاع بعد ذلك في الإتجاه المضادّ . ومع ذلك فإن كل شخص على وعي واضح بالحالة الراهنة للميتافيزيقا سيجد ، حتى بعد قراءة سريعة سطحية ، أنه مما يستحق بذل الجهد أن يضرب صفحاً عن كل شيء آخر في هذا المجال ، إلى أن يفهم جيداً المشاكل المعالجة في هذا الكتاب ، وحينئذ فإن كتابي ، سواء وقف أو سقط ، لن يخفق في إحداث تغيير تامّ في طريقة التفكير ... وهذا النوع من البحث سيبقى دائماً صعباً ، وأحياناً أراني أفكر في مشروع به يمكن أن يكون به سهلاً مفهوماً لعامـــة الناس . ولم يكن مـــن المناسب أن أقوم بذلك منذ البداية ، وقبل أن تمهد الأرض لذلك . وإلاّ لكان عليَّ أن أبدأ بالفصل الخاص بالنقائض ، وكان من الممكن كتابته بأسلوب مزدهر جداً ، وكان سيكون من شأن ذلك إثارة رغبة القارىء في البحث في مصادر هذا الإشكال . لكن كان لا بد من إرضاء مطالب «المَدْرَسة» أولاً ، وبعد ذلك نحاول إرضاء العالم » .

نقد العقل النظري المحض

١

تعريفات ضرورية لفهم هذا العَرْض

كي نفهم ما يتلو من عَرْض لا بدّ من البـدء بإيضاح بعض المعاني الأساسية :

١ ـ وأولها كلمة : **نقد** (العقل المحض) :

وخير دليل لإيضاح معناها ما كتبه كنت نفسه في مقدمة الطبعة الأولى (سنة ١٧٨١) « لنقد العقل المحض » حين قال عن **نقد العقل المحض** : « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها **مستقلاً عن كل تجربة** ، وتبعاً لذلك حل مسألة إمكان ـ أو عدم إمكان ـ قيام ميتافيزيقا بوجه عام ، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها ، وكل ذلك وفقاً لمبادىء » .

فالنقد هنا معناه إمتحان العقل من أجل مَعْرفة قدرته على المعرفة ، أو الفحص عن قدرة العقل على المعرفة ، أو الحكم على قيمة ـ أو عدم قيمة ـ المَعْرفة العقلية وعناصر المعرفة .

٢ ــ وثانياً : **العقل المحض** :

ويقصد به العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة . فكلمة « محض » يقصد بها : المحض من التجربة والملاحظة ، الخالي منهما ، الذي يعتمد على ذاته فقط دون الإستعانة بالتجربة والملاحظة . أي العقل في تفكيره ومعرفته السابقة على التجربة ، أي وهو يعرف معرفة قبلية a priori (والقَبْل هنا يقصد به : ما قبل التجربة) . « فمحض » العقل بالمعنى الأوسع هو الشكل Form أو الصورة التي يجب أن يدخل فيها كلُّ شيء ليصبح تجربة ؛ والتجربة نفسها هي وظيفة للعقل المحض (أو الذهن المحض) وهو يعمل في توحيد المادة التي يتلقاها من معطيات الإحساس .

٣ ــ وثالثاً : **نقد العقل المحض** :

فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأُسُس القَبْلية ومقتضيات العلم السابقة ، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية ، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحّة التجربة .

والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي transzendentale Methode ، بمعنى أنه يبيّن ما في العقل المحض من شكول وقوانين ويفحص عما ينتج عنها بالنسبة إلى المعرفة وموضوعاتها ؛ أو يسير من المعرفة إلى مصادرها ، ويعود القهقرى إلى شروطها الضرورية . والطريق الأوّل هو التركيبي التقدمي ؛ والطريق الثاني هو التحليلي التراجعي .

٤ ــ وهذا يقودنا إلى تعريف كلمة **متعالٍ** transzendental

توصف بـ « **المتعالية** » المعرفة الخاصة بإمكان تطبيق ما هو قَبْلي a priori على التجربة ، وبقيمة ما هو قبلي بالنسبة إلى التجربة وموضوعاتها .

و « **المتعالي** » هو أيضاً كل ما يتعلق بشروط إمكان التجربة ، وبما يسبق التجربة منطقياً من مقتضيات سابقة .

يقول كنت : « أسمّي متعاليةً كلَّ معرفة لا تُعْنى بالموضوعات بقدر ما تُعْنَى بطريقة معرفتنا للموضوعات ، من حيث أن هذه الطريقة للمعرفة يجب أن تكون ممكنةً إمكاناً قبلياً » (« نقد العقل المحض » ، المقدمة ، ص VII ؛ جـ ١ ص ٦٨ ؛ طبعة ركلام ص ٨٣) . فمثلاً ليس المكان ولا أيّ تحديد هندسي للمكان بطريقة قبلية هو امتثال متعال ، وإنّما فقط معرفتنا بأن هذه الإمتثالات ليست من أصل تجريبي ، وإمكان تطبيقها قبلياً على موضوعات التجربة — هذا هو المتعالي .

ومن هنا يقرر كنت في موضع آخر : « أن التمييز بين المتعالي والتجريبي يرجع إذن فقط إلى نقد المعارف ولا يتعلق بالعلاقة التي بينها وبين موضوعاتها » (جـ ١ ص ١١٠ ؛ طبعة ركلام ص ١٣٠) .

والمنهج المتعالي في نظرية المعرفة هو نقد العقل المحض ، وتأسيس الأمور النظرية والعملية ببيان أهمية الشروط القبلية بالنسبة إلى ميدان النظر والعمل .

إنه لا يتناول الأسباب النفسانية وما شابهها من أسباب المعرفة ، بل يتناول مبادئها العليا التي تنبثق عنها . والمبدأ الأعلى للمعرفة هو الوحدة المتعالية للإدراك الذاتي أو الوعي Apperzeption .

وبالجملة فإن **المتعالي** هو السابق على التجربة ولكنه داخل نطاق العقل ؛ **والمعرفة المتعالية** هي الخالية من كل عناصر الإحساس ؛ **والمبدأ المتعالي** هو المبدأ الذي بواسطته يمتثل قبلياً كل الشروط العامة التي بها وحدها يمكن الأشياء أن تصير موضوعات .

والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية . إنها لا تبحث في الموضوعات ، بل في الأصول التي عنها تنشأ قبلياً المعرفة ، وحدودُها . وهي نظام للمعرفة يعرض بطريقة قَبْلية موضوعات العقل المحض في نظام مرتبط إرتباطاً ضرورياً . وهي جزء من الميتافيزيقا النظرية . وموضوعها الرئيسي

هو : كيف يمكن الأحكام التركيبية القبلية أن توجد ؟ وأوجها هو السؤال : كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟ .

ويتفرع نقد العقل المحض إلى :

١ ـ الحساسية المتعالية

٢ ـ المنطق المتعالي ، ويشمل :

أ) التحليلات المتعالية .

ب) الديالكتيك المتعالي .

٣ ـ علم المناهج المتعالي .

فالحساسية المتعالية هي علم كل مبادىء الحساسية القبلية .

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادىء التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع . إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبلياً إلى عناصر معرفة الذهن المحضة .

ولما كان الديالكتيك هو منطق « الظاهر » ، فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة إبتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها مع أنها ليست معطاة في التجربة . إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة . وفائدته إنه يعين على « تطهير » Kathartikon الذهن .

وعلم المناهج المتعالي هو علم « تحديد الشروط الشكلية لنظام كامل للعقل المحض . »

٥ ـ ومن المعاني التي يميّز بينها كنت : **العقل** Vernunft ، **والذهن** Verstand .

فالعقل في مقابل الذهن ، أو العقل بالمعنى الأضيق هو ملكة المعرفة العليا ،

ومهمته أن يُدْرِج تحت الوحدة العليا للتفكير ما هيأه الذهن . إنه ملكة المبادىء ، وهو القدرة على توحيد قواعد الذهن تحت مبادىء . « وهو لا يرجع أولاً إلى التجربة أو إلى أيّ موضوع ، وإنما يرجع إلى الذهن إبتغاء توحيد مختلف معارفه قبلياً بواسطة تصورات ، وهذه الوحدة تسمى وَحْدة العقل ، وذلك على نحوٍ مختلف تماماً عما يفعله الذهن » (« نقد العقل المحض » ج ١ ص ٣١٨ وما يليها ، طبعة ركلام ص ٣٨٥ وما يليها) .

والعقل ملكة إستنباط الخاص من العام . وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة ، بل يتناول فقط الذهن ؛ ولا يخلق التصورات من الموضوعات ، بل يقوم فقط بترتيبها ويهبها وحدتها .

أما الذهن فهو ملكة إنتاج الإمتثالات ، أو ملكة تلقائية المعرفة . وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحِسيّ . إنه ملكة مَعْرفةٍ بواسطة تصورات ، معْرفة ليست عيانية ، بل تصوّرية discursiv .

* * *

ويكفي الآن هذا القدر من التعريفات لتيسير فهم ما سنقوله بعدُ عن نظرية المعرفة في المرحلة النقدية .

٢

بناء « نقد العقل المحض »

رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزّعاً بين تيارين :

الأول : تيار النزعة العقلية ، ويمثله ديكارت ، وليبنتس ، وفولف ؛ وهو يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده ، مستقلاً عن التجربة الحِسيّة .

والثاني : تيار النزعة التجريبية ، ويمثله الفلاسفة البريطانيون : لوك ، وباركلي ، وهيوم ؛ وهو يرى أن التجربة الحِسيّة هي ينبوع كل الحقائق والتصورات .

ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم باطّراد ويقين . فكيبلر Kepler نمّى الميكانيكا السماوية (أي الخاصة بحركات الكواكب والنجوم) ، وجالِلْيو Galileo نمّى الميكـانيكا الأرضية ، وذلك في النصف الأول من القرن السابع عشر ؛ ثم إن نيوتن في النصف الثاني منه وضع قوانين الحركة وقانون الجاذبية — فأدّى هذا كله إلى تطور هائل في تقدّم الفزياء والفلك والرياضيات ، لم يناظره تطور مماثل في علم ما بعد الطبيعة ، بل كل ما هنالك مشاحنات فارغة حول أمور لفظية أو وهمية ، دون منهج قويم يمكنه حلّ الخلافات بين الآراء .

لهذا تساءل : هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علماً قائماً على أسس يقينية

ويتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفزياء والفلك والرياضيات ؟ .

ومن هنا كان كتاب « نقد العقل المحض » بحثاً في الميتافيزيقا ، لأنه في نظرية المعرفة . وفيه يحاول أن يبيّن فساد كلا التيارين : النزعة العقلية ، والنزعة التجريبية : الأولى لتجاوزها حدودها ، والثانية لقصورها . فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة ، مثل : الله ، الحرية الإنسانية ، خلود النفس . والثانية قصّرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسيّة ولم تدرك وجود مبادىء متعالية هي الإطارات الّتي لا بد لمعطيات الحسّ من الدخول فيها كي تصبح مدركات .

فاكتشف كنت وجود أحكام ليست تجريبية ، ولا تحليلية ، ودعاها باسم الأحكام التّركيبية القبلية : هي تركيبيــة لأن محمولاتّها غــير مضمّنة في موضوعاتّها ، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة . فمثلاً : ٧ + ٥ = ١٢ : ها هنا حكم تركيبي لأن ١٢ غير متضمّنة في ٧ و ٥ ؛ كذلك : المثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين ، ها هنا حكم تركيبي لأن كون زوايا المثلث تساوي قائمتين غير متضمّن في مفهوم المثلث وهو أنه سطح مستوٍ محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى . وهذان الحكمان هما أيضاً قبليّان — أي سابقان على التجربة — لأننا ندركهما ونقرّرهما بالعقل مستقلاً عن كل تجربة ، وإن جاءت التجربة بعد ذلك فأيّدت صحّتهما .

ورأى كنت أن مشكلة الميتافيزيقا هي مشكلة أيّ علم ، أعني : كيف يمكن أن تكون مبادئها ضرورية وكلية من ناحية ، ومن ناحية أخرى تتضمّن علماً بالواقع وتزوّد الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم ؟ .

وتبيّن لكنت أن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأحكام التّركيبية القبلية : فلكونها قبلية a priori أي سابقة ومنفصلة عن التجربــة فإنها تكون ضرورية ، لا عارضة تتوقف على ظروف التجربة ؛ ولكونها تركيبية

فإنها تأتي دائماً بمعرفة جديدة تزيد عمّا في مفهوم الألفاظ . **فمثلاً** الحكم بأن كل الأجسام ذات امتداد ، هو حكم تحليلي لأن الإمتداد متضمّن في مفهوم الجسمية . بينما الحكم : كل الأجسام ذات ثقل ، هو حكم تركيبي لأن الثقل غير متضمّن ، بل زائد على معنى الجسمية .

ومن هنا رأى كنت أن المشكلة تنحصر في السؤال التالي : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ .

يجيب كنت بأنها تكون ممكنة إذا أمكن بيان أن المعرفة الإنسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الأصل ، وإنما أصلها في الذهن الإنساني . صحيح أن كل معرفة **تبدأ** بالتجربة ، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها **تنشأ عن** التجربة . ذلك أن التجربة تقدم معطيات منفردة مختلطة مثل الألوان والأضواء والليونة والصلابة ، الخ ، ولكن العقل بما ركب فيه من إطارات مغروزة في طبيعته هو الذي يؤلّف بينها ويرتّبها ويحولّها إلى تصورات لموضوعات . إن العقل يتلقف الإنطباعات الحسية منفصلةً لا رابط بينها ولا ترتيب ، لكنه ما يلبث أن يعمل فيها عمله فيرتّبها ويوحّدها ويربط فيما بينها ؛ وإلاّ لظلّت خليطاً غامضاً غير متميّز .

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين : في الرياضيات ، والفزياء ، والميتافيزيقا . ومن هنا انقسم القسم الأول من « نقد العقل المحض » بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى :

أ ـ **الحساسية المتعالية** ، وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمانَ والمكان ، وهذان شكلان أوّليان للحساسية الإنسانية يحدّدان كل ما يدرك بالحواس .

ب ـ **التحليلات المتعالية** ، وهي الجزء الأساسي في الكتاب وأصعب قسم فيه ، يقول فيه إن الفزياء قبلية وتركيبية ، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوعٍ خاص . وهذه التصورات ـ ويسمّيها : « **مقولات** » ـ

– **لا تستخلص من** التجربة ، بل **تتبيّن** في التجربة ، ولهذا فإنها قبلية أو محضة ، وليست تجريبية ، ويمكن إكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم . إنها ترجع إلى إطارات المعرفة . لكن على الرغم من كونها ضرورية للمعرفة الموضوعية ، فإن المعرفة الوحيدة التي يمكنها أن تقدّمها هي معرفة موضوعات التجربة الممكنة ؛ ولا تعطي معرفة واقعية إلاّ في ترتيبها لما أعطي بواسطة الحواس في الزمان والمكان .

جـ – **الديالكتيك المتعالي** ، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا . فرأى أن الوضع ها هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفزياء . ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة الحِسيّة بمحاولتها تجاوزها ؛ ولهذا السبب تعجز عن الوصول إلى أيّ حكم تركيبي قبلي حقيقي . ولبيان ذلك يحلّل كنت إستعمال الميتافيزيقا لفكرة : « المطلق » . إن العقل – في نظر كنت – ينشد المطلق في ثلاثة ميادين مستقلة :

١ – في علم النفس الفلسفي ينشد الذات المطلقة للمعرفة ،

٢ – وفي ميدان الكونيات ينشد بداية مطلقة للأشياء في الزمان ، وحدّاً مطلقاً للأشياء في المكان ، وحدّاً مطلقاً لقابليتها للإنقسام ؛

٣ – وفي ميدان اللاهوت ، يبحث عن شرط مطلق لكل الأشياء .

وفي كل حالة من هذه الأحوال يسعى كنت لبيان أن مصير كل محاولة من هذه المحاولات هو الإخفاق ، لأنها تؤدّي إلى نقيضة ، لكل طرف من طرفيها المتقابلين أسباب وجيهة يمكن أن تساق دفاعاً عنه . وهكذا بيّن كنت أن علم النفس العقلي ، وعلم الكون العقلي ، واللاهوت الطبيعي كلها بغير أساس .

لكن هل هي خالية من الفائدة ؟ كلا ! فإن فكرة النفس تفيد في ردّ الظواهر الباطنة إلى ذات مشتركة ؛ وفكرة الكون تفيد في توحيد مجموع الظواهر

الطبيعية في كيان واحد ؛ وفكرة الله تفيد في إرجاع الموجودات كلها إلى مبدأ لكل الوجود ، هو موجود الموجودات . بيد أن هذه الوحدة لا تعيّن ضرباً من الوجود الموضوعي ، بل هي مجرد شرط قَبْلي لمعرفتنا ، فيبدو لنا وكأنما يوجد – بالنسبة إلى العقل الذي يعرف – أنا أو ذات وراء أحوال شعورنا ، وكأنما الظواهر الجزئية هي أجزاء لكلٍّ محدَّد ؛ وكأنّما ، فوق كل الموجودات الممكنة ، يوجد موجود واجب مطلق . إنّما يأتي الخطأ من التوهم المتعالي الذي يجعلنا نقرر أن وجود الأنا ، ووجود العالم ، ووجود الله قد تبرهن موضوعياً ، وبالجملة : أن نعطي لهذه الأفكار قيمة مبادىء **مؤسِّسة** ، لا قيمة مبادىء **مُنَظِّمة** فحسب .

ولقد لخص كنت نظرية نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة : « كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات (حِسيّة) ، وتسير من ثمّ إلى تصوُّرات ، وتنتهي بأفكار » (طبعة برلين ص ٤٦٠) . وهذه العناصر الثلاثة المتميزة تناظر ملكات النفس وهي : الحساسية ، الذهن ، العقل . وكل واحدة من هذه الملكات لا تُزَوِّد بمادة المعرفة ، فكلها أشكال خالية ، ومجرد وظائف تركيبية . إنّما المادة تأتي من المعطيات الحسيّة الغامضة المشتتة المختلطة . والحساسية تفرض على هذا الشتات أولَ وحدة ، وهي وحدة شكلي الزمان والمكان ؛ وهكذا يتحول **العيان الحِسّي** إلى **ظاهرة** ؛ والظاهرة بدورها تتحول إلى مادة مُقَدَّمة لمقولات الذهن ؛ وناتج هذه العملية الثانية الموحِّدة هو **التجربة** ، بطابعها العلمي أي المتصفة بالضرورة والكلية ؛ والتجربة هي المادة التي يسعى العقل ليفرض عليها وحدة عليا ؛ وإذا لم يستطع تحقيق هذا التركيب الأخير ، فإنه على الأقل يدرك نمطه المثالي . إن العقل يتناول تصوّرات الذهن ، كما أن الذهن يتناول عيانات الحساسية .

* * *

وفي القسم الثاني من الكتاب – وهو مع ذلك لا يمثل إلا سُدْسه من حيث

عدد الصفحات – يبحث كنت فيما سماه : « بالنظرية المتعالية للمنهج » ، أو علم المناهج المتعالي ويقصد به « تحديد الأحوال (أو الشروط) الشكلية لنظام تام للعقل المحض . وفي هذا السبيل سنعنى بدراسة نظام ، وناموس ، وبناء ، وتاريخ للعقل المحض ، وسنضع ، من وجهة نظر متعالية ، ما يحاول في المدارس تحت اسم « المنطق العملي » بالنسبة إلى استعمال الذهن ، ولكنهم لا يحسنون عمله ، لأن المنطق العامّ لمّا لم يكن مقصوراً على أيّ نوع خاص من أنواع المعرفة العقلية (مثل المعرفة المحضة) ولا على موضوعات معيّنة ، فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً – دون أن يستعير معارفه من علوم أخرى – غير أن يقترح عنوانات لمناهج ممكنة وتعبيرات فنيّة تستخدم بالنسبة إلى الجانب التنظيمي لكل العلوم ، وتعلّم الطالبَ مقدّماً أسماءً لن يدرك معناها ويعرف استعمالها إلاّ فيما بعد » (« نقد العقل المحض » ص ٤٨٩ ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٠) .

ومن هنا نراه في هذا القسم يتناول :

١) **نظام العقل المحض** ، وفيه يدرس المنهج الدوجماتيقي ويقارن بين المعرفة الرياضية والمعرفة الدوجماتيقية الميتافيزيقية ؛ ويتناول **المنهج الشكيّ** ، ولا يرى فيه غير محطة إستراحة « فيهــا يمكن العقــل أن يتأمل في الرحلة الدوجماتيقية التي قام بها » ؛ ومهمة النقد هي إنقاذ المتشكك من التخبطات والتلمّسات الجديدة . والنظام الذي ينبغي على العقل المحض أن يتّبعه هو أولاً أن يمتنع من صياغة أي فرض متعالٍ ، فالفرض لا يكون مشروعاً إلا إذا استند إلى واقع فعلي ، وأعفانا من اللجوء إلى فروض أخرى فرعيّة . وثانياً يجب على العقل المحض في براهينه الحقيقية ، أن يتذكر أن مبادئه ليست مؤسِّسة ، بل هي فقط مُنَظِّمة ، بمعنى أنها تنظّم المعرفة ولا تنظّم الواقع . وإمكان التجربة يظل هو المعيار المشروع الوحيد للبرهان الفلسفي .

٢) ويتناول ثانياً **ناموس** (أو قانون) **العقل المحض** ، ويتناول الأخلاق ، وأساسه فكرة الحرية .

٣) وثالثاً : **بناء العقل المحض** ، وفيه يحدد الفلسفة وطبيعتها ، ويبين أن الفلسفة – ويمكن أن تحدّ بأنها « تشريع العقل الإنساني » – يمكن أن تدرس إما من وجهة نظر تجريبية ، وفقاً لمعطيات التجربة ، أو من وجهة نظر فلسفية محضة ، هي وحدها العقلية والتنظيمية ، في استقلالٍ عن التجربة .

٤) ورابعاً وأخيراً : **تاريخ العقل المحض** ، ويكتفي فيه بالدعوة إلى دراسة تاريخ نظريات العقل لبيان أن « النقد » أمرٌ جديد تماماً وأصيل كل الأصالة .

٣

فكرة الفلسفة المتعالية

« أمّا أن معرفتنا تبدأ مع التجربة ، فهذا أمرٌ لا يثير أيَّ شك . إذ بأيّ شيء يمكن قدرتنا على المعرفة أن توقظ للعمل إن لم يكن بالموضوعات التي تثير حواسّنا ، وتنتج بنفسها امتثالات ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحرّك ملكتنا العقلية ، من أجل أن تقارن ، أو تربط ، أو تفصل بين هذه الامتثالات ، وتعمل عملها هكذا في المادّة الخام للانطباعات الحسّية كيما تستخلص منها معرفةً بالموضوعات ، هي تلك التي تسمّى بالتجربة ؟ وهكذا فإنه من حيث الترتيب الزمني ، فإنه لا معرفة تسبق فينا التجربة ومعها تبدأ كل المعارف .

لكن إذا كانت كل معرفتنا تبدأ مع التجربة ، فهذا لا يدلّ على أنها كلها مستمدّة من التجربة ، إذ يمكن أن تكون معرفتنا بواسطة التجربة هي الأخرى مؤلفة مما تتلقاه من الانطباعات الحِسّية ومما تنتجه قدرتنا الخاصة على المعرفة (وقد هيأت لهـــا الفرصةَ الانطباعاتُ الحِسّية) — وهي إضافـــة لا تميّزها من المادة الأولى إلى أن يَلْفِت انتباهنا إلى ذلك ممارسةٌ طويلة تعلّمنا أن نفصلها عنها .

وإذن فثمّ سؤال يقتضي فَحْصاً أعمق ولا يمكن حلّه من أول نظرة ، ألا وهو أن نعرف هل توجد معرفة من هذا الجنس ، مستقلة عن التجربة بل وعن كل انطباعات الحسّ . ومثل هذه المعارف تُدْعَى قبلية a priori ، وتتميز

من المعارف التجريبية ذات المصدر البَعْدي a posteriori ، أعني التجربة .

بيد أن هذا التعبير ليس محدَّداً بعدُ تحديداً يكفي لتحديد كل المعنى المتضمّن في السؤال المقترح ، لأنه يقال — والاستعمال يؤيّد ذلك — عن كثير من المعارف الصادرة عن مصادر تجريبية أننا قادرون على تحصيلها أو نحن نملكها بطريقة قَبْلية ، لأننا لا نستخلصها مباشرةً من التجربة ، وإنما من قاعدة عامّة ، استعرناها بدورها من التجربة . وهكذا نقول مثلاً عن شخص هدم أساس بيته إنه كان في وسعه أن يعرف قبلياً أن البيت سينهار ، أعني أنه لم يكن في حاجة إلى انتظار هذه التجربة ليعرف ذلك ، أي الانهيار الفعلي . لكن لم يكن في مقدوره أن يعرف ذلك معرفة تامّة قبلياً . ذلك أن كون الأجسام — ذات ثقل — وأنها تبعاً لذلك تسقط حين نرفع عنها ما يسندها ، فهذا أمرٌ كان لا بد أن تعرّفه إياه التجربة السابقة .

ولهذا فإننا سنقصد بقولنا : « معارف قبلية » لا تلك التي لا تستمد من هذه التجربة أو تلك ، بل تلك التي هي مستقلة عن التجربة استقلالاً مطلقاً . وفي مقابل هذه المعارِف القبلية تقوم المعارف التجريبية أو تلك التي لا تكون ممكنة إلا بعديّاً a posteriori ، أعني بواسطة التجربة . لكن من بين المعارف البعدية تسمّى **محضةً** تلك التي لم تمتزج بأي شيء تجريبي . مثلاً هذه القضية : كل تغيُّر له علة — هي قضية قبلية ، لكنها ليست محضة مع ذلك ، لأن التغيّر تصوّر لا يمكن استخلاصه إلاّ من التجربة .

لدينا بعض المعارف القبلية
والإدراك العام ليس خِلواً أبداً من مثلها

وعلينا الآن العثور على معيار يمكّن من التمييز الأكيد بين المعرفة المحضة والمعرفة التجريبية . إن التجربة تعلّمنا حقاً أن شيئاً ما هو على هذا النحو أو ذاك ، لكنها لا تعلّمنا أنه لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك . فإذا وجدنا **أولاً** قضيّة تتضمّن فكرة الضرورة ، فنحن بإزاء حكم قبلي ؛ وإذا كانت هذه

القضية هي أيضاً غير مشتقة من قضية تعدّ هي الأخرى ضرورية ، فإنها قبلية بطريقة مطلقة . **وثانياً** التجربة لا تعطي أبداً لأحكامها **كلية** دقيقة حقيقية ، بل فقط **كلية** مفترضة ونسبية (بالاستقراء) لا معنى لها غير هذا : أعني أن ملاحظاتنا ، مهما تكن عديدة حتى الآن ، فإنها لم تعثر على استثناء لهذه القاعدة أو تلك . وتبعاً لذلك فإن الحكم المتصوَّر أنه ذو كلية دقيقة ، أي بحيث أنه لا يُقَرُّ بإمكان ورود أيّ استثناءٍ عليه — لا يشتق من التجربة ، بل هو صادق صدقاً قبلياً مطلقاً . فالكلية التجريبية ليست إذن غير رفع اعتباطيّ للقيمة ، بأن نجعل من قاعدة صادقة في معظم الأحوال قانوناً ينطبق عليها كلِّها ، كما في القضية : كل الأجسام ذات ثقل . وعلى العكس من ذلك إذا كان للحكم كلية دقيقة في جوهره ، فإن هذا يؤذن بأنه صادر عن مصدر خاص للمعرفة ، عن قدرة على المعرفة قبلية . فالضرورة والكلية الدقيقة هما إذن العلامتان الأكيدتان على معرفة قبلية ، وهما مرتبطتان كلتاهما بالأخرى ارتباطاً لا انفصام له . لكن لما كان من السهل في تطبيق هذه المعايير أن نُبَيِّن التحديد التجريبي أكثر مما نستطيع أن نبيّن إمكان الأحكام ، أو أحياناً لما كان إبراز الكلية اللامحدودة للحكم أكثر إقناعاً من بيان ضرورته ، فإنه يخلق بنا أن نستخدم هذين المعيارين منفصلين ، وكلٌّ واحدٍ منهما معصومٌ بنفسه .

أما أن ثم أحكاماً من هذا النوع ، ضرورية وكليةً بالمعنى الدقيق ، وتبعاً لذلك محضة قبلية — موجودة فعلاً في المعرفة الإنسانية — فهذا من السهل بيانه . فإذا أردنا مثلاً مأخوذاً من العلوم ، فما علينا إلاّ أن نتصفح كل قضايا الرياضيات ؛ وإذا شئنا مثلاً مأخوذاً من الاستعمال العادي جدّاً للذهن ، فيمكن أن نأخذ القضية : كل تغيُّر لا بد له من علة . وأكثر من ذلك فإن تصور العلة نفسه يحتوي بوضوحٍ على تصور رابطة ضرورية بمعلول ، وتصور الكلية الدقيقة للقاعدة ، حتى إن تصور العلّة هذا سيضيع تماماً لو أننا استمددناه ، كما فعل هيوم Hume ، من ترابطٍ كثير الوقوع بين ما يحدث وما يسبقه ومن عادة ناجمة عن ذلك (أي من ضرورة ذاتية خالصة ، تبعاً لذلك) ، عادة الربط

بين الامتثالات . ويمكننا أيضاً ، دونما حاجة إلى مثل هذه الشواهد لإثبات حقيقة المبادىء المحضة القبلية في معرفتنا ، أن نبيّن أن هذه المبادىء لا غنى عنها لكيما تكون التجربة نفسها ممكنة ، ولعرض ضرورتها القبلية بعد ذلك . فأنّى للتجربة أن تستمد يقينها ، لو كانت كل القواعد ، التي وفقاً لها تسير التجربة ، ليست أبداً إلا تجريبية ، وتبعاً لذلك ممكنة ؟ وسيكون من الصعب بسبب ذلك أن نهب هذه القواعد قيمة المبادىء الأوّلية . والأصْل القبلي لا يظهر فقط في الأحكام ، بل وأيضاً في بعض التصورات نفسها . انزع شيئاً فشيئاً من تصور تجريبي لديك عن **جسم ما** كلَّ ما فيه من تجريبيّ : اللون ، الصلابة أو الرخاوة ، الثقل ، عدم قابلية التداخل ، — فسيبقى مع ذلك **المكانُ** الذي كان يشغله هذا الجسم (وهو قد زال نهائياً الآن) والذي لا تستطيع أن تزيله . وبالمثل إذا نحّيت جانباً ، في تصور تجريبيّ لديك عن موضوعٍ ما أيّاً كان ، جسمي أو غير جسمي ، أقول إذا نحّيت عنه كل الخواصّ التي أعلمتك التجربة بها ، فإن ثم خاصّة لا تستطيع أن تنتزعها منه ، هي تلك التي تجعلك تتصوره **جوهراً** أو **داخلاً** في جوهر (وإن كان في هذا التصور الأخير تحديد أكثر مما في تصور الموضوع بوجهٍ عام) . فيجب عليك إذن أن تقرّ ، مدفوعاً بالضرورة التي بها التصورُ يفرض نفسَه عليك ، أن له مقرّه قبلياً في قدرتك على المعرفة » (مقدمة الطبعة الثانية ، الفصل ١ ، ٢) .

بهذه الصفحات يبدأ كنت مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل المحض » وهي تختلف في تحريرها اختلافاً بيّناً عن الطبعة الأولى .

والموضوع الذي يطرقه كنت ها هنا هو : المعرفة ، وهل توجد فيها عناصر قبلية بالضرورة ، أو عناصرها كلها مستمدة من التجربة ؟

إن المعْرفة تفترض شرطين : المادة ، والشكل . أما المادة فهي ما يردنا من « الموضوعات التي تطرق حواسّنا » . ما هذه الموضوعات في ذاتها ؟ وهل توجد خارجاً عنا ؟ هذه مشكلة لم يتطرق كنت إلى بحثها ، بل سلّم

مقدماً بوجود موضوعات خارجية ، أو أشياء في ذاتها ، تطرق حواسنـا وتوثر فينا بانطباعات شتّى لا ترتيب فيها ولا وحدة .

لكن لا بد لها من **شكل** يرتبها ويؤلّف بينها . وهذا الشكل لا يمكن أن يستمد من التجربة لأنه هو الذي يرتّب التجربة ، فلا بد أنه سابق عليها ، قبليّ a priori . وإذن لا بد من وجود أشكال قبلية للمعرفة كي يمكن تحويل شتات الانطباعات الحِسّية إلى نظامٍ من التصورات المفهومة المعقولة .

ويترتب على هذا التقسيم الثنائي إلى مادة وشكل ، تقسيمٌ ثنائي آخر إلى حساسية ، وذهن . فالحساسية Sinnlichkeit هي « القدرة على قبول الامتثالات بالطريقة التي بها تؤثّر الموضوعات فينا » (نشرة برلين ص ٤٩) . لكن لما كانت الامتثالات الحسية لا تتصف بالضرورة ولا بالكلية ، وهما خاصّيتان جوهريتان للأحكام العلمية ، فإذن كل حكم ضروري وكليّ يفترض « ملكة للمعرفة القبلية » (نشرة برلين ص ٢٩)وهذه الملكة هي الذهن Verstand .

٤

التميز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية

وها هنا لا بد من بيان تمييز أساسيّ بين الأحكام : « ذلك أنه في كل الأحكام التي يتصور فيها علاقة بين محمول وموضوع (وأنا لا أنظر هاهنا إلاّ في الأحكام الموجبة ، لأن ما سأقوله عنها سينطبق بعد ذلك بسهولة على الأحكام السالبة) ، فإن هذه العلاقة ممكنة على نحوين : فإما أن المحمول **ب** ينتسب إلى الموضوع أ بوصفه أمراً متضمّناً في تصور أ ، وإما أن **ب** خارجٌ كله عن تصور أ ، وإن كان في الواقع مرتبطاً به. وفي الحالة الأولى أنعت الحكم بأنه **تحليلي** ، وفي الحالة الثانية بأنه **تركيبي** . وهكذا فإن الأحكام (الموجبة) تكون تحليلية حين يُنظر إلى الرابطة بين المحمول والموضوع فيها على أنها رابطة هوية ؛ لكن ينبغي علينا أن نسمّي تركيبية الأحكام التي ينظر فيها إلى هذا الارتباط بأنه ليس هوية . ويمكن أيضاً أن نسمّي الأولى **إيضاحية** ، والأخرى **امتدادية** extensifs ، لأن الأولى لا تضيف شيئاً إلى تصور الموضوع بواسطة المحمول ، وكل ما هنالك ، أنها تجزئه بالتحليل إلى تصوراته الجزئية التي كانت متصوّرة فيه (وإن كان ذلك قد كان على نحو غامض) ؛ بينما الأخرى هي على العكس من ذلك ، تضيف إلى تصور الموضوع محمولاً لم يتصور فيه ولم يكن من الممكن استخراجه منه بأيّ تجزئة . مثلاً حين أقول : كل الأجسام ممتدّة ، فإني أطلِق حكماً تحليلياً ، لأنني لا أحتاج إلى الخروج

من التصور (في ط ٢ : أن أتجاوز التصور) الذي أربطه بكلمة جسم ، من أجل أن أجد الامتداد مربوطاً به ، وما عليّ إلا أن أجزىء هذا التصور ، أي أن أعي المتعدّد الذي أتصوره فيه ، كي أجد فيه ذلك المحمول ؛ فهذا الحكم تحليليٌّ إذن . وعلى العكس ، حين أقول إن كل الأجسام ذات ثقل ، فإن المحمول هاهنا يختلف اختلافاً تامّاً عما أتصوره في التصور البسيط لجسمٍ بوجه عام . فإضافة هذا المحمول تعطي ، تبعاً لذلك ، حكماً تركيبياً .

ومن هنا ينتج بوضوح : (١) أن الأحكام التحليلية لا توسّع أبداً معارفنا ، بل فقط تفصّل التصور الذي لديّ من قبل وتجعله معقولاً لنفسي ؛ (٢) وأنه في الأحكام التركيبية يجب أن يكون لديّ ، خارجاً عن تصور الموضوع ، شيءٌ آخر (س) يستند إليه الذهن ليتعرّف أن محمولاً ليس متضمّناً في هذا التصوّر ينتسب إليه مع ذلك .

وليس في هذا أية صعوبة فيما يتعلق بالأحكام التجريبية ، أو أحكام التجربة لأن **س** هذا هو التجربة الكاملة للموضوع الذي أتصوره بواسطة التصور **أ** ، وهذا لا يؤلف إلاّ جزءاً من هذه التجربة . والواقع أنه على الرغم من أنني لا أدْرِج في تصور الجسم بوجه عام محمولَ الثقل ، فإن هذا التصوّر يدل مع ذلك على جزء من التجربة الشاملة ، ويمكنني إذن أن أضيف إلى هذا الجزء أجزاءً أخرى من نفس التجربة ، بوصفها تنتسب إلى تصور الموضوع . ويمكنني أن أعرف مقدماً تصور الجسم تحليلياً بواسطة صفات : الامتداد ، وعدم قابلية التداخل ، والشكل ، الخ ، وهي كلها متصوَّرة في هذا التصوّر . لكن لو أنني الآن وسّعتُ معرفتي ووجهت بصري إلى التجربة التي منها استخرجت تصور الجسم ، فإني أجد أيضاً الثقل مرتبطاً دائماً بالصفات السابقة . فالتجربة هي إذن هذا الـ **س** الذي هو خارج التصور **أ** والذي عليه يقوم إمكان التركيب بين المحمول **ب** المتعلق بالثقل والتصور **أ** .

لكنّي في الأحكام التركيبية القبلية محرومٌ تماماً من هذه الوسيلة . فإنني إذا

كان يجب عليَّ الخروج من التصور أ لأعرف تصوراً آخر هو **ب** بوصفه مرتبطاً به ، فعلى أي شيء أستطيع أن أستند وماذا يجعل التركيب ممكناً ، بينما أنا ها هنا ليست لديّ ميزة التوجه في مجال التجربة ؟ لتكن القضية : كل حادث له علة . في تصور شيء يحدث فإني أتصور وجوداً يسبقه زمان ، الخ ، ومن ثم تُسْتَخْلَص أحكام تحليلية . لكن تصوّر علة (هو خارج تماماً عن ذلك التصور) يدل على شيء متميّز مما يحدث ؛ فهو (إذن) غير متضمّن في هذا الامتثال الأخير . فأنّى نستطيع إذن أن نقول – عن شيء يحدث بوجه عام – شيئاً متميز تماماً عنه ، وأن نعرف تصور العلة ، وإن لم يكن متضمّناً فيما يحدث ، بوصفه منتسباً إليه ، مع ذلك ، (بل وبالضرورة) ؟ ما هو ها هنا (المجهول) **س** ، الذي يستند إليه الذهن ، حين يعتقد أنه يجد ، خارج تصور أ ، المحمول **ب** الغريب عنه ، ولكنه مع ذلك مرتبط بهذا التصور ؟ إنه لا يمكن أن يكون التجربة ، لأنه ليس فقط مع عموم أكثر مما تستطيع التجربة أن تأتي به ، بل وأيضاً مع تعبير عن الضرورة ، وبطريقة قبلية تماماً وبواسطة تصورات بسيطة ، يقوم هذا المبدأ بإضافة هذا الامتثال الثاني إلى الأول . ولكن على مثل هذه المبادىء التركيبية ، أعني الامتدادية ، يقوم الهدف كله من معرفتنا القبلية النظرية ، لأن المبادىء التحليلية هي في الحقيقة مهمة وضرورية جداً ، لكن فقط من أجل الوصول إلى ذلك الوضوح في التصورات المحتاج إليه من أجل تركيب أكيد وممتد ، كما لو كان لاقتناء جديدٍ حقاً .

فها هنا إذن نوع من السرّ ، تفسيره يمكن وحده أن يؤمّن سيرنا إلى الأمام في ميدان المعرفة العقلية المحضة الذي لا حدود له . ومعنى هذا أنه ينبغي الكشف عن مبدأ إمكان الأحكام التركيبية القبلية ، مع عمومه الخاص به ، وبيان الشروط التي تجعل كل نوعٍ منها ممكناً ، وترتيب كل هذه المعرفة (التي تؤلف جنسها الخاص) في نظامٍ يحتوي على مصادره الأصلية ، وأقسامه ، ومداه وحدوده ، دون الاقتصار على تخطيطه بخطوط مرسومة بسرعة ، لكن ، بالعكس ، بتقريره على نحوٍ كامل كافٍ لكل الاستعمالات » (« نقد العقل المحض » ترجمة فرنسية ص ٣٧ – ٤٠) .

وخلاصة القول أن الأحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول متضمناً في الموضوع ، بينما التركيبية هي التي يضاف فيها المحمول إلى تصور الموضوع . ومن هنا كانت الأحكام التحليلية مجرد إيضاحات لمفهوم الموضوع ، بينما التركيبية تضيف صفات جديدة إلى ما نعرفه من قبل عن تصور الموضوع . الأولى هي مجرد تحصيل حاصل ، بينما الثانية تعطينا معلومات جديدة على ما في مفهوم الموضوع .

والأحكام الرياضية ذات طبيعة تركيبية ، بمعنى أن المحمول ليس متضمناً مقدماً في الموضوع ، بل مضاف إليه بواسطة الذهن . فمثلاً القضية ٧ + ٥ = ١٢ هي قضية تركيبية ، لأن تصور مجموع ٧ + ٥ لا يحتوي على أكثر من فكرة جمع عددين في عدد واحد ، وفكرة ١٢ لا تتصوّر من مجرد تصور جمع ٥ مع ٧ . ويتضح هذا أكثر إذا أخذنا أعداداً كبيرة . وكذلك كل قضية هندسية ، مثل : « المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين » — هي قضية تركيبية لأن فكرة « مستقيم » — وهي لا تدل إلا على **كيفية** — لا تشارك تصور أية **كمية** ؛ ولا يمكن أي تحليل أن يستخرج فكرة « أقصر طريق » من فكرة « مستقيم » (نشرة برلين ص ٣٦ — ٣٨) .

ويلاحظ كنت أن هذه الفكرة — وهي أن الأحكام الرياضية كلها تركيبية — يبدو أنها قد ندّت حتى الآن عن ملاحظة من قاموا بتحليل العقل الإنساني ، بل تبدو أنها تضاد ما اعتقدوه ، رغم أنها صحيحة كل الصحّة وذات نتائج مهمة جداً . لقد ظنوا أنه لما كانت براهين الرياضيين تسير كلها وفقاً لمبدأ (عدم) التناقض ، فإن المبادىء كانت معروفة بفضل مبدأ (عدم) التناقض ؛ وهذا وَهْمٌ منهم ، لأن القضية التركيبية يمكن أن ينظر إليها وفقاً لمبدأ (عدم) التناقض ، هذا صحيح ، ولكن بشرط افتراض قضية تركيبية أخرى يمكن أن تستنبط منها ، لا في ذاتها .

يجب ملاحظة أن القضايا الرياضية حقاً هي دائماً أحكام قبلية ،

وليست تجريبية لأنها تنطوي على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربة . فإن أراد أحدٌ عدم الإقرار بهذا ، فلأقصر قضيتي على **الرياضة البحتة**، التي تصورها يقتضي مقدماً ألا تحتوي على أية معرفة تجريبية ، وإنما على معرفة محضة قبلية .

ولربما يخطر بالبال لأول وهلة أن القضية ٧ + ٥ = ١٢ هي قضية تحليلية فحسب تنتج – بفضل مبدأ التناقض – من تصور مجموع سبعة وخمسة . لكننا إذا أمعنّا النظر فيها ، لوجدنا أن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يحتوي أكثر من اجتماع العددين في عددٍ واحد ، وليس هذا تصوراً للعدد الواحد الذي يحتوي على العددين الآخرين . وتصور اثني عشر لا يتصور من مجرد أن أتصور فقط هذا الاجتماع بين سبعة وخمسة ، وعبثاً أحلّل تصوري لمثل هذا المجموع الممكن أطول مدة ممكنة ، فلن أجد فيه العدد اثنا عشر . بل لا بد من تجاوز هذه التصورات ، بالاستعانة بالعيان المناظر لأحدهما ، مثل عيان خمسة أصابع اليد ، أو (مثل سجنر [1] في حسابه) خمس فقط . وأن أضيف ، هكذا شيئاً فشيئاً وحدات العدد خمسة وهو معطى في العيان – إلى تصور السبعة . فآخذ أولاً العدد ٧ ، وأضيف – مستعيناً بالنسبة إلى العدد ٥ ، بالأصابع الخمسة في يدي ، بوصف ذلك عياناً – واحداً بعد واحد إلى العدد ٧ ، من طريق هذه العملية الرسمية ، الوحدات التي أخذتها سابقاً لتأليف العدد ٥ ، وأشاهد هكذا مولد العدد ١٢ . أما أن ٥ **ينبغي** أن تضاف إلى ٧ ، فإني تصورت ذلك في تصور مجموع = ٧ + ٥ ، لأن هذا المجموع يساوي العدد ١٢ . وهكذا فإن القضية الحسابية هي دائماً تركيبية ؛ وسنزداد اقتناعاً بذلك بوضوح إذا أخذنا أعداداً أكبر ، لأن من الواضح حينئذ أنه ، على أيّ نحو أدرنا وأعدنا إدارة تصوراتنا ، فإننا لن نستطيع أبداً – دون اللجوء إلى العيان – أن نجد المجموع ، بواسطة مجرد تجزئة تصوراتنا .

---

(١) ولد في برسبورج في ١٧٠٤/١٠/٩ وتوفي في ١٧٧٧/١٠/٥ ، وكان أستاذاً للرياضيات في جامعة يينا وجيتنجن وهله .

وأيّ مبدأ في الهندسة البحتة هو أيضاً ليس تحليلياً . أما أن الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتين ، فهذه قضية تركيبية . لأن تصوّري لما هو مستقيم لا يحتوي على أي شيء كمّي ، بل يحتوي فقط على كيفية . فتصور ما هو أقصر هو تصورٌ قد أضيف كله ولا يمكن أن يستخلص بأي تحليلٍ من تصوّر الخط المستقيم. ولا بد من الالتجاء هاهنا إلى العيان الذي يسمح وحده بجعل الترّكيب ممكناً » . (« نقد العقل المحض » ، ترجمة فرنسية ص ٤٠ — ٤٢) .

كذلك علم الفزياء يحتوي على أحكام تركيبية قبلية ، على هيئة مبادىء .
ويضرب كنت على ذلك مثلين : (١) في كل تغيرات العالم الجسماني تبقى كمية المادة كما هي ؛ (٢) في كل انتقال للحركة يجب أن يكون الفعل ورد الفعل مساوياً كلاهما للآخر . ويلاحظ أن هاتين القضيتين ضروريتان ، وأنهما تبعاً لذلك ذوا أصل قَبْلي ، وأنهما أيضاً تركيبيتان ، لأنني في تصوري للمادة لا أفكر في البقاء ، بل فقط في حضور هذه المادة في المكان من حيث أنها تملؤه . وهكذا فإني أتجاوز فعلاً تصوّر المادة كيما أضيف إليه شيئاً قبلياً لم أتصوره فيه . فالقضية ليست إذن تحليلية ، بل تركيبية . ومع ذلك فقد تصورتها قبلياً . وكذلك يجري الحال في سائر القضايا الموجودة في القسم البَحْت من الفزياء .

وفي الميتافيزيقا نحن نطمح إلى معارف تركيبية قبلية ، لأننا نريد أن نوسّع من معارفنا القبلية ؛ وفي سبيل ذلك يجب علينا أن نستخدم مبادىء قادرة على أن تضيف إلى التصور المُعْطى شيئاً لم يكن متضمّناً فيها ، وأن نرتفع بواسطة أحكام تركيبية قبلية بعيداً إلى حيث لا تلحق بنا التجربة ، مثلما في القضية : لا بد للعالم من بدء أول .

* * *

وبعد بيان هذا كله ، بات حتماً أن نتساءل : **كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟**

تلك هي المشكلة العامة للعقل المحض . وعلينا الآن القيام بحلّها .

وفي سبيل ذلك تتوزع الأسئلة بين ثلاثة علوم :

١ – كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة ؟

وهذا السؤال هو موضوع القسم الأول من « نقد العقل المحض » وعنوانه : الحساسية المتعالية .

٢ – كيف تكون الفزياء المحضة ممكنة ؟

وهذا هو موضوع القسم الثاني وعنوانه : التحليلات المتعالية .

٣ – بأيّ شروط تكون الميتافيزيقا ممكنة ؟

وهذا هو موضوع القسم الثالث وعنوانه : الديالكتيك المتعالي .

وقد جمع كنت هذين القسمين الأخيرين تحت باب واحد هو : المنطق المتعالي . ومهمته أن يبحث في أصل معرفتنا بالموضوعات ، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن يُنْسَب إلى الموضوعات نفسها ، بل يرجع إلى طبيعة العقل نفسه .

فلنأخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة .

القسم الأول

الحساسية المتعالية

١ – تعريفات

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي بها نتأثر بالموضوعات . فبواسطة الحساسية **تعطى** لنا موضوعات ، وهي وحدها التي تزوّدنا **بالعيانات** . أما الذهن فيفكر في هذه الموضوعات ، ومنه تتولّد التصورات . وكل تفكير لا بد أن يرجع في النهاية إلى عيانات ، سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر ، أي أنه يرجع إلى الحساسية ، لأنه لا يمكن أن يُعْطَى لنا موضوعٌ بغير هذه الطريقة .

وانطباع موضوع على ملكة الامتثال، من حيث أننا منفعلون به ، هو **الإحساس** . والعيان الذي ينتسب إلى الموضوع بواسطة الإحساس يدعى **تجريبياً** . **والظاهرة** هي الموضوع غير المحدّد لعيان تجريبي .

والمادة في الظاهرة هي ما يُناظر الإحساس . لكن ما يجعل المختلف في الظاهرة مرتباً في العيان وفقاً لروابط معينة يسمى **شكل** الظاهرة .

ولما كان ما يرتب المختلف في الإحساس ليس إحساساً ولا يمكن أن يكون

إحساساً ، فإنه ينتج عن هذه أنه إذا كانت **مادة** كل ظاهرة ليست معطاة لنا إلاّ بعدياً، فلا بد أن يكون **شكلها** قبلياً في العقل، متأهباً للانطباق على جميعها، ويجب لذلك أن يكون من الممكن النظر فيه مستقلاً عن كل إحساس .

والامتثالات **المحضة** هي تلك التي لا يُعثَر فيها على أي شيء ينتسب إلى الإحساس . وعلى هذا فإن الشكل المحض للعيانات الحِسّية بوجه عام يوجد قبلياً في العقل الذي فيه كل المختلف في الظواهر يعايَن وفقاً لروابط معلومة . وهذا الشكل المحض للحساسية يمكن أيضاً أن يسمّى « عياناً محضاً » . فحين أَفْصِل عن امتثال جسمٍ ما ما يفكر فيه الذهن ، مثل الجوهر ، والقوة ، وقابلية الانقسام ، الخ وكذلك ما ينتسب إلى الإحساس ، مثل عدم قابلية التداخل ، والجسامة ، واللون ، الخ ، فإنه يبقى عنده مع ذلك شيء من هذا العيان التجريبي : الامتداد والرسم figure . وهذان الأخيران ينتسبان إلى العيان المحض الذي يقوم قبلياً في العقل ، مستقلاً حتى عن موضوع واقعي للحواس أو لكل إحساس ، بوصفه مجرد شكل للحساسية . يقول كنت : « أسمّي **حساسية متعالية** علم كل مبادىء الحساسية القبلية . فلا بد إذن من وجود مثل هذا العلم ، الذي يؤلّف الجزء الأول من النظرية المتعالية للعناصر ، في مقابل ذلك الذي يحتوي على مبادىء الفكر المحض ، والذي سيسمّى المنطق المتعالي .

في الحساسية المتعالية **سنعزل** إذن أولاً الحساسية ، بالتجرُّد عن كل ما يفكر فيه الذهن بواسطة تصوراته ، حتى لا يبقى غير العيان التجريبي . وثانياً سنفصل أيضاً عن هذا العيان كلَّ ما ينتسب إلى الإحساس ، حتى لا يبقى إلاّ العيان المحض والشكل البسيط للظواهر ، هذا الشيء الوحيد الذي يمكن أن تقدّمه الحساسية قبليّاً ، وعن هذا البحث سيبرز أن ثمّ شكلين محضين للعيان الحِسّي ، بوصفهما مبدأين للمعرفة القبلية ، وهما : المكان والزمان ، اللذان سنشرع الآن في الفحص عنهما » . (« نقد العقل المحض » ، برلين جـ ١ ص ٧٦ وما يليها ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٤ — ٥٥) .

٢ – المكـــان

في امتثالنا للأشياء نحن نتصورها خارجاً عنّا وموضوعة كلها في المكان . وفي المكان تتحدد أشكالها ، ومقاديرها ، وعلاقاتها بعضها مع بعض . والحسّ الباطن الذي به تعاين النفسُ ذاتها الباطنة لا يعطي عياناً للنفس ذاتها بوصفها موضوعاً ؛ لكنه شكل معين بفضله يصبح عيانها لذاتها ممكناً ، حتى إن كل ما يتعلق بأحوالها الباطنة يُمْتَثَل وفقاً لعلاقات الزمان . والزمان لا يمكن أن يعاين خارجياً ، كما أن المكان لا يمكن أن يعاين كشيء فينا .

فما المكان ، وما الزمان ؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان ؟ هل هما مجرد تعيُّنات أو علاقات بين الأشياء ، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكف عن البقاء بين الأشياء ، حتى لو لم تعاين ؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلاّ على شكل العيان ، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعقلنا ، الذي بدونه لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أيّ شيء ؟

للفحص عن ذلك ، لنبحث في **المكان** :

١) إن المكان ليس تصوّراً تجريبياً مستمدّاً من التجارب الخارجية . ذلك أنه لكي نعزو بعض الاحساسات إلى شيء خارجي عنيّ ، ولكي نمتثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض – أي ليس فقط بوصفها متمايزة ، بل وأيضاً بوصفها موضوعة في أماكن مختلفة – فيجب أن نضع امتثال المكان على أنه أساس . وعلى هذا فإن امتثال المكان لا يمكن أن

يستمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية ، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلاّ بواسطة هذا الامتثال .

٢) المكان امتثالٌ ضروريّ قبليٌّ يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية . فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان ، وإن أمكن تماماً تصوُّر عدم وجود أشياء في المكان . إن المكان يُعَدّ شرطاً لإمكان حدوث الظواهر ، وليس تحديداً متوقّفاً عليها ، وهو امتثالٌ قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجيـــة .

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادىء الهندسية وإمكان تركيبها القبلي . ذلك أنه لو كان هذا الامتثال للمكان تصوّراً مستفاداً بعدياً مستمداً من التجربة المعتادة الخارجية ، فإن المبادىء الأولى للتحديد الرياضي لن تكون غير ادراكات حِسّية وسيكون لها إذن كل الامكان العَرَضي للإدراك الحِسّي ؛ ولن يكون من الضروري أن يكون بين نقطتين لا يوجد غير مستقيم واحد ، لكن التجربة تعلمنا أن الأمر كان كذلك دائماً . إن ما يستمد من التجربة ليس له غير عموم نسبي ، أعني بالاستقراء . وسيكون علينا أن نقتصر على القول بأنه تبعاً لما لوحظ حتى الآن ، لم نعثر على مكان يكون له أكثر من ثلاثة أبعاد .

٤) المكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً [١] discursif ، أو ، كما يقال ، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام ، بل هو عيانٌ محض . والواقع أنه لا يمكن تصور إلاّ مكان واحد أحد وحيد ؛ وحين نتحدث عن عدة أمكنة ، فإننا نقصد بذلك الكلام عن عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد . وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على هذا المكان الأحد الوحيد الذي يشمل كل شيء ، كما لو كانت عناصر له يمكن أن تؤلّفه إذا اجتمعت ؛ لكنها

---

(١) المعرفة التصورية المنطقية هي التي تتم عن طريق التصورات ؛ والمعرفة العيانية هي التي تتم عن طريق العيانات . تصوري منطقي = discursiv عياني = intuitiv

لا يمكن أن تتصوَّر إلا فيه . وهو في جوهره واحد ؛ والمختلف الذي **فيه** ، وكذلك التصور الكلي للمكان بوجه عام ، يقوم في نهاية التحليل على تحديدات . وينتج من هذا أنه ، بالنسبة إلى الزمان ، ثم عيان قبلي هو أساس كل التصورات التي نكوّنها عنه . وهكذا فإن كل المبادىء الهندسية ــ مثل أنه في المثلث مجموع طولي ضلعين أكبر من الضلع الثالث ــ لا تستنبط أبداً من تصورات عامة للخط والمثلث ، وإنما من العيان ، وهذا يتم بطريقة قبلية وبيقين ضروري .

٥) المكان يمتثل على أنه مقدار لامتناه ، والتصور العام لا يمكن أن يحدد شيئاً بالنسبة إلى المقدار . وإذا لم يكن هناك لامتناه بغير حدود في تقدم العيان ، فإن أي تصور للروابط لا يحتوي في داخله على مبدأ لانهائيته . وبعبارة أخرى فإن المكان لامتناه معطى فيه توجد معاً ما لا نهاية له من الأجزاء الواقعية، بينما التصورات المجردة لا تحتوي ، إلا بالقوة ، على ما لا نهاية له من الامتثالات .

وكنت يسمي ما عرضناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان . لكن إلى جانبه يوجد العَرْض المتعالي لتصور المكان : « وأقصد ــ هكذا يقول كنت ــ **بالعرض المتعالي** : تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير إمكان معارف أخرى تركيبية قبلية . وهذا يفترض أمرين : (الأول) أن معارف من هذا النوع تصدر فعلاً عن التصور المعطى ؛ (الثاني) أن هذه المعارف لا تكون ممكنة إلاّ مع افتراض طريقة للتفسير مُعْطاة لتفسير هذا التصور .

والهندسة علم يحدّد تركيبياً ، ومع ذلك بطريقة قبلية ، خواصّ المكان . فكيف ينبغي إذن أن يكون امتثال المكان كيما تكون مثل هذه المعرفة ممكنة ؟ ينبغي أن يكون المكان في الأصل عياناً ؛ لأنه من مجرد تصور لا يمكن استخراج أية قضية تتجاوز التصور ، وهذا ما يحدث مع ذلك في الهندسة . لكن هذا العيان يجب أن يوجد فينا قبليّاً ، أي قبل إدراك لموضوع ؛ وتبعاً لذلك ، يجب أن يكون عياناً محضاً وليس تجريبياً . ذلك أن القضايا الهندسية هي كلها

ضرورية يقينية ، أعني أنها تتضمّن الشعور بضرورتها ، مثلاً : كون المكان ليس له غير ثلاثة أبعاد ، لكن قضايا من هذا القبيل لا يمكن أن تكون قضايا تجريبية أو أحكاماً للتجربة ، ولا أن تستخلص من هذه الأحكام .

كيف يمكن الآن أن يكون في العقل عيان خارجي يسبق الموضوعات نفسها، فيه تصور هذه يمكن أن يحدَّد قبلياً ؟ من الواضح أن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بالقدر الذي به يكون مقرّه في الذات، مثل الخاصة الشكلية الّتي للذات أن تتأثر بالموضوعات وتتلقى بهذا **امتثالاً مباشراً** للموضوعات ، أعني عياناً ، وبالتالي كشكل للحسّ الخارجي بوجه عام .

وتبعاً لذلك ، فإن تفسيرنا هو وحده الذي يُفْهِم **إمكان الهندسة** بوصفها معرفة تركيبية قبلية . وكل ضرب من التفسير ليس له مثل هذه الميزة يمكن أن يميّز منه بهذه العلاقة ، وإن كان له في الظاهر بعض التشابه معه » (« نقد العقل المحض » ، برلين ج ١ ص ٨١ وما يليها ، ركلام ٩٨ وما يليها ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٧ — ٥٨) .

ولهذا عدة نتائج فيما يتصل بتحديد خصائص المكان :

أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها ، ولا يمثل هذه الأشياء في علاقاتها بعضها مع بعض ، أي لا يمثل أي تعيّن للأشياء داخل في هذه الموضوعات نفسها ويبقى إذا جرّدناه من كل الأحوال (الشروط) الذاتية للعيـــان .

ب) وثانياً أن المكان ليس إلاّ شكل كل ظواهر الحواس الخارجية،أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود عيان خارجي . ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان ، والوجود الممتد الخ إلاّ من وجهة نظر الإنسان . ولو خرجنا عن الشرط الذاتي الذي بدونه لا نستطيع قبول عيانات خارجية، أي موجودات متأثرة بموضوعات ، فإن امتثال المكان لن يعني بعدُ شيئاً . فهذا الوصف لا يضاف إلى الأشياء إلاّ من حيث هي تظهر لنا ، أي من حيث هي

موضوعات للحساسية . وخارج المكان لا يوجد أي امتثال ذاتي منتسب إلى شيء خارجي يمكن أن ينعت بأنه موضوعي قبلي .

إن المكان ، بوصفه شرطاً لامتثال الموضوعات الخارجية ، ينتسب إلى الظاهرة أو إلى عيان الظاهرة .

* * *

وليتذكر القارىء أن نيوتن كان يرى في الزمان والمكان أنهما شيئان حقيقيان موجودان بذاتيهما ، بينما كان ليبنتس – وفي إثره فولف – يرى أن الزمان علاقات (أو إضافات) بين المظاهر ، علاقات مجرّدة من التجربة ، وتتمثل في التجريد على نحوٍ مشوّش . وحجاج كنت إنما يتوجه خصوصاً ضد رأي ليبنتس وفولف ، أما رأي نيوتن فإن كنت لم يأخذه مأخذ الجد ولم يعره أية قيمة.

٣ – الزمـــان

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين : ميتافيزيقي ، ومتعالٍ .

في العرض الميتافيزيقي يتبين لنا أن :

١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما . ذلك أن المعية أو التوالي لا يقعان تحت الإدراك الحسّي ، إذا لم يكن امتثال الزمان – قبلياً – أساساً لهما . فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئاً يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخـــر (المعية) أو في وقتين مختلفين (التوالي) إلاّ عـــلى أساس تصور وجود زمان قبليّ يجري عليه المعية أو التوالي .

٢) والزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات . ونحن لا نستطيع التجرد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام ، لكننا نستطيع التجرد عن الظواهر بالنسبة إلى الزمان ، وبعبارة أبسط : الظواهر لا تُدْرَك بدون تصور زمان ، ولكن الزمان يتصور بدون ظواهر . ولهذا فإن الزمان مُعْطى قبليٌّ . وفيه وحده يكون ممكناً كلُّ واقع للظواهر . ويمكن أن تزول الظواهر كلها ، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول .

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادىء الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام . وليس للزمان غير بُعْدٍ واحد : فالأزمنة المختلفة ليست معاً بل متوالية (كما أن الأمكنة المختلفة ليست متوالية ، بل معاً) . وهذه المبادىء لا يمكن استخلاصها من

التجربة ، لأن هذه التجربة لا يمكن أن تعطى كليةً دقيقة محكمة ، ولا يقيناً ضرورياً . ولا نستطيع إلاّ أن نقول : هذا ما يعلمنا إياه الإدراكُ المشترك ، لا أن نقول : هذا ما يجب أن يكون . فلهذه المبادىء قيمة القواعد التي تجعل التجارب ممكنة ؛ إنها تُعَلِّمنا قبل التجربة ، لا بواسطتها .

٤) والزمان ليس مدركاً تصورياً منطقياً [١] discursif ، أو كما يقال ، تصوّراً عاماً ، بل هو شكل محض من العيان الحِسّي . والأزمنة المختلفة ليست إلاّ أجزاء من نفس الزمان . لكن الامتثال الذي لا يمكن أن يُعْطى إلا بواسطة موضوع واحد هو عيان . ولهذا فإن هذه القضية وهي أن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معاً — لا يمكن أن تصدر عن تصوّرٍ عام . إنها قضية تركيبية ، ولا يمكن أن تستخلص من تصورات . إنها إذن متضمّنة مباشرةً في العيان وفي امتثال الزمان .

٥) ولانهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معيّن من الزمان لا يكون ممكناً إلاّ بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يُستخدم أساساً له . ولهذا يجب أن يكون الامتثال الأصلي للزمان مُعْطىً على أنه لا محدود [٢] .

ذلك هو العرض الميتافيزيقي لفكرة الزمان .

لكن كنت في العرض المتعالي لفكرة الزمان يقرر أن رقم (٣) في العرض الأول هو في الواقع داخل في العرض المتعالي ، لا في العرض الميتافيزيقي . ويضيف إلى ذلك أن تصوّر التغيّر وتصور الحركة المكانية ليس ممكناً إلا بواسطة وفي امتثال الزمان ، وأنه لو كان هذا الامتثال ليس عياناً باطناً قبلياً ، فإنه لا تصور ، أيّاً كان ، يمكن أن يجعل إمكان التغير معقولاً ، في موضوع

(١) المعرفة التصورية المنطقية هي التي تتم عن طريق التصورات ؛ والمعرفة العيانية هي التي تتم عن طريق العيانات . تصوري منطقي = discursiv ؛ عياني = . intuitiv

(٢) راجع « نقد العقل المحض » ، «الحساسية المتعالية » ، القسم ٤ (برلين ج ١ ص ٨٦ وما يليها ؛ ركلام ص ١٠٣ وما يليها) .

واحد بعينه ، أعني إمكان ارتباط محمولات متقابلة بالتناقض ، مثل وجود الشيء في مكان ما ، وعدم وجود هذا الشيء نفسه في ذلك المكان بعينه . وإنما في المكان فقط يمكن تحديدين متقابلين بالتناقض أن يطلقا على نفس الشيء ، وذلك بإطلاقهما على زمانين متواليين . فتصورنا للزمان إذن يفسّر إمكان كل المعارف التركيبية القبلية التي تتضمنها النظرية العامة للحركة .

وينتج عن ذلك ما يلي :

أ) أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته ، أو هو داخل في تركيب الأشياء كتعيين موضوعي لها ، وتبعاً لذلك يبقى لو جرّدنا كل الأحوال (الشروط) الذاتية لعيانها . فلو كان موجوداً في ذاته ، بوصفه تعييناً ، لكان من الواجب أن يكون شيئاً موجوداً فعلاً دون موضوع حقيقي واقعي . ولو كان تعييناً أو نظاماً داخلاً في الأشياء نفسها ، لما كان يمكن أن يكون معطىً قبل الموضوعات بوصفه شرطاً لها ، ولا أن يعرف ويعاين قبلياً بواسطة قضايا تركيبية .

ب) والزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحس الباطن ، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالتنا الباطنة . ذلك أن الزمان لا يمكن أن يكون تعييناً للظواهر الخارجية ؛ إنه لا ينتسب إلى رسم figure ولا إلى وضع ، الخ ؛ وعلى العكس من ذلك ، هو يعيّن علاقة امتثالاتنا في حالنا الباطنة . ولأن هذا العيان الباطن لا يقدّم أي رسم ، فإننا نسعى للتعويض عن هذا النقص بواسطة نظائر analogies ، فنتمثل تسلسل الزمان على أنه خطّ يمتد إلى غير نهاية ، وأجزاؤه المختلفة تؤلف سلسلة ليس لها غير اتجاه (أو بُعْد) واحد ، ونستنتج من خصائص هذا الخط كل خصائص الزمان ، مع هذا الاستثناء الوحيد وهو أن أجزاء الخط توجد معاً ، بينما أجزاء الزمان توجد على التوالي . ويظهر من هذا جلياً أن امتثال الزمان نفسه هو عيان ، لأن كل علاقاته يمكن أن يعبّر عنها بواسطة عيانٍ خارجيّ .

ج) والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة . إن المكان ،

بوصفه شكلاً محضاً للعيان الخارجي ، مقصور – كشرط قبليّ – على الظواهر الخارجية . وعلى العكس من ذلك فإنه لما كانت كل الامتثالات ، سواء أمكن أن تكون موضوعاتها أشياء خارجية أو لم يمكن ، تنتسب في ذاتها ، بوصفها تعيينات للعقل ، إلى الأحوال الباطنة ؛ ولما كانت هذه الأحوال الباطنة ، هي دائماً خاضعة للشرط الشكلي للعيان الباطن ، وتبعاً لذلك تنتسب إلى الزمان ، فإن الزمان شرط قبليّ لكل الظواهر بعامّة ، وهو الشرط المباشر للظواهر الباطنة النفسية ، وتبعاً لذلك هو الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية . فإذا كنت أستطيع أن أقول بطريقة قبلية إن كل الظواهر الخارجية تتعيّن قبلياً في المكان وتبعاً لعلاقات المكان ، فحينئذ يمكنني أن أقول بطريقة عامة تماماً ، مبتدئاً من مبدأ الحِسّ الباطن ، إن كل الظواهر بعامة ، أعني كل موضوعات الحواسّ ، هي في الزمان ، وأنها خاضعة بالضرورة لعلاقات الزمان .

وليس للزمان قيمة موضوعية إلاّ بالنسبة إلى الظواهر ، لأنها أشياء ننظر إليها على أنها موضوعات لحواسّنا ؛ لكنه لا يعود بعدُ موضوعياً ، إذا جرّدنا حساسية عياننا ، وتبعاً لذلك جردنا طريقة امتثالنا الخاصّة بنا ، وتحدّثنا عن الأشياء بعامة . وإذن ليس الزمان إلاّ شرطاً ذاتياً لعياننا الإنساني ، وليس شيئاً في ذاته خارج الذات . وهذا لا يقدح في كونه بالضرورة موضوعياً بالنسبة إلى كل الظواهر ، وبالتالي ، بالنسبة إلى كل الأشياء التي تتبدّى لنا في التجربة .

ولما كانت كل عياناتنا حسّية دائماً ، فإنه لا يمكن أن يُعطى شيء في التجربة ليس خاضعاً لشرط الزمان .

ويحارب كنت بشدة كلّ دعوى تدّعي أن للزمان حقيقة مطلقة ، وكأنه ينتسب بطريقة مطلقة إلى الأشياء . ولن يكون الزمان شيئاً إذا تجردنا عن كل الشروط الموضوعية للعيان الحِسّي .

في نظر كنت إذن أن للزمان حقيقة تجريبية ، لكن ليس له حقيقة مطلقة . إنه ليس إلا شكل عياننا الباطن . ولو نزعنا منه الشرط الخاص بحساسيتنا ، لزال

تصور الزمان . وليس الزمان داخلاً في مضمون الأشياء نفسها ، وإنما يوجد فقط في الذات التي تعاينها .

والخلاصة أن الزمان ليس تصوراً تجريبياً ، لأن التجربة نفسها تفترض مقدماً المعية أو التوالي . وليس أيضاً مدركاً تصورياً منطقياً ، أعني فكرة عامة مستخرجة من الموضوعات الجزئية ، لأن الزمان يبقى حين نحذف في الذهن اللحظات الجزئية . والزمان وحدة ، وليست الأزمنة الجزئية غير أجزاء في حالة هوية تامّة . فالزمان إذن عيان قبلي ، وشرط لكل توال وكل تغير ؛ وهو شكل قبلي للحساسية ، وخصوصاً للحس الباطن ، الذي لا يستطيع أن يعين أحواله تبعاً للرسم أو الموضع ، فهو لهذا يرتبها وفقاً لنظام التوالي .

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منهما نمتتح قبلياً معارف مختلفة تركيبية ، والرياضيات تعطي المثل الواضح على هذا فيما يتعلق بمعرفة المكان وعلاقاته . ذلك أن كليهما شكل محض لكل عيان حسّي وبهذا يجعل من الممكن القضايا التركيبية القبلية . وهذان المصدران لا ينتسبان إلى الموضوعات إلا بوصف هذه الموضوعات ينظر إليها على أنها ظواهر ، لا على أنها مأخوذة كأشياء في ذاتها . والظواهر تؤلّف وحدها المجال الذي فيه يكون لهما قيمتهما ؛ ولو خرجنا عن هذا المجال ، لما وجدنا استعمالاً موضوعياً لهما .

ملاحظة عامة على الحساسية المتعالية

لقد تبيّن لنا حتى الآن أن الزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحساسية ؛ بينما الاحساس هو مادة المعرفة . وهذان الشكلان محايثان في حساسيتنا بالضرورة وبصفة مطلقة ، مهما تكن أنواع احساساتنا ، وهي يمكن أن تكون من أنواع مختلفة جداً . ونحن لا نعرف غير طريقة عياننا ، أعني حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطي الزمان والمكان . أما الأشياء في ذاتها فلن نعرفها أبداً ، حتى ولا بأوضح ألوان معرفة ظاهرة هذه الأشياء .

نحن نعرف فقط كيف تؤثر الأشياء في حساسيتنا ، أما الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقاً .

وقد أخطأت فلسفة ليبنتس وفولف حين لم تميز بين المحسوس والمعقول إلاّ على أساس أن بينهما اختلافاً منطقياً فحسب ، بينما اختلافهما هو في الواقع متعال ، ولا يتعلق فقط بالوضوح أو الغموض . لقد زعم كلاهما أن الفارق بين ملكَتي الحساسية والذهن فارق في الدرجة فحسب : فالحساسية تقدم لنا عن الأشياء امتثالاً غامضاً ، لكنه كامل ؛ والذهن يكتفي بإيضاحه وتنميته ، أما مضمون كليهما فواحد .

لهذا جاء كنت فرفض هذه التفرقة ، وأكّد التمييز الأصلي الجوهري بين الحساسية والذهن . وقرر أنه إذا كانت الحساسية أحد مصادر المعرفة ، فإنها في ذاتها ليست ملكة معرفة ، إنها **مجرد قبول** ، وملكة انفعال من الخارج ، بينما الشيء لا يعرف حقاً إلا إذا فكّر فيه. وملكة التفكير في الشيء الذي هو موضوع العيان الحِسّي هي الذهن . وهكذا فإن الذهن والحساسية شرطان متمايزان لكل معرفة ، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر . فالحساسية تقدم مادة المعرفة ، والذهن يقدّم شكل المعرفة . بدون الحساسية ستكون المعرفة ، غير ذات موضوع ؛ وبدون الذهن ، ستكون المعرفة غير معقولة : « إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية ، والعيانات بدون تصورات تكون عمياء . وهاتان الملكتان لا يمكن أن تستبدل كل واحدة منهما وظيفتها بالأخرى . فالذهن لا يمكنه أن يحصل على أي عيان ، والحواسّ لا يمكن أن تفكر في شيء وإنما تنتج المعرفة من اجتماعهما معاً » (« نقد العقل المحض » ، طبعة برلين ص ٧٥) .

القسم الثاني

التحليلات المتعالية

١

المنطق العامّ والمنطق المتعالي

يمكن تقسيم المنطق إلى منطق الاستعمال **العامّ**، ومنطق الاستعمال الخاص للذهن . والأول يحتوي على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر ، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أيُّ استعمالٍ للذهن ؛ وهو لهذا يتعلق بالذهن ، بغض النظر عن تنوع الموضوعات التي يطبّق عليها .

أما منطق الاستعمال **الخاص** للذهن فيحتوي على القواعد التي ينبغي مراعاتها ابتغاء التفكير الصحيح في نوعٍ معيّن من الموضوعات .

ويمكن تسمية النوع الأول المنطق الأوليّ ، والثاني بأورغانون هذا العلم أو ذاك . وفي المدارس يمثل هذا النوع الثاني على أنه بمثابة إعداد للعلوم Propedeutika ، وإن كان – بحسب سير العقل الإنساني – هو المرحلة الأخيرة التي نصل إليها ، حينما يكون العلم قد انتهى منذ وقت طويل ولم يعد في حاجة إلاّ إلى اللمسة الأخيرة من أجل تكميله وتحقيقه ، لأنه ينبغي أن

نعرف الموضوعات بدرجة عالية إذا شئنا أن نبين القواعد التي وفقاً لها يجب تقرير علمٍ ما .

والمنطق العام ينقسم بدوره إلى : منطق محض ، وإلى منطـــق تطبيقي . في المنطق المحض نحن نصْرف النظر عن كل الشروط (الأحوال) التجريبية التي وفقاً لها يقوم ذهننا بعمله ، مثل تأثير الحواس ، دور الخيال ، قوانين الذاكرة ، قوة العادة ، الميول ، الخ ؛ وتبعاً لذلك نصرف النظر عن مصادر الأحكام السابقة وعن كل الأسباب التي عنها تنتج بعض المعارف ، لأن هذه الأسباب لا تعني الذهن إلاّ في بعض الأحوال المعلومة لتطبيقه ، والتي يحتاج في معرفتها إلى التجربة. المنطق العام ، المحض ، لا يُعْنَى إلا بالمبادىء المحضة القبلية ؛ إنه قانون (ناموس) للذهن وللعقل ، لكن فقط فيما يتعلق بما هو صوري (شكلي) في استعماله ، أيّاً ما كان مضمونه : تجريبياً أو متعاليـــاً . والمنطقِ العام يقال عنه إنه تطبيقي إذا كان يُعْنَى بقواعد استعمال الذهن بالشروط الذاتية التجريبية التي يعلمنا إياها علم النفس . وهو بهذا ينطوي على مبادىء تجريبية ، وإن كان في الواقع عاماً من حيث أنه يعنى باستعمال الذهن دون تمييز للموضوعات . ولهذه الأسباب فإنه ليس قانوناً للذهن بعامة ، ولا أورغانون للعلوم الجزئية ، بل هو فقط مطهِّر catharticon للذهـــن المشترك .

لهـــذا ينبغي في المنطق العام تمييز القسم الذي يؤلّف النظرية المحضة للعقل ، من القسم الذي يؤلف المنطق التطبيقي . فالأول هو وحده علم ، وإن كان موجزاً وجافّاً ، على النحو الذي يقتضيه العرض الاسكلائي لنظرية أولية في الذهن . ويجب على المناطقة أن يضعوا نُصْب أعينهم هـــاتين القاعدتين :

١) الأولى أنه بوصفه منطقاً عامّاً ، فإنه يصرف النظر عن كل مضمون المعرفة العقلية ، وعن تنوع موضوعاتها ، ولا يعنى إلاّ بالشكل البسيط للفكر .

٢) والثانية أنه بوصفه منطقاً محضاً ، فإنه ليست له مبادىء تجريبية ، ولهذا لا يستمدّ شيئاً من علم النفس الذي ليس له أيّ تأثيرٍ على قانون الذهن . إنه مذهب مبرهنٌ عليه ، وكل شيء يجب أن يكون فيه كاملاً قبلياً .

«أما المنطق الذي أسميه — هكذا يقول كنت — تطبيقياً (بعكس المعنى المعتاد لهذا اللفظ الذي يدل على بعض الممارسات التي قاعدتها يعطيها المنطق المحض)، فإنه امتثال للذهن ولقواعد استعماله الضروري غيبياً ، أي من حيث أنه خاضع للشروط الممكنة العَرَضية contingentes للذات ، التي يمكن أن تعرقل أو تساعد هذا الاستعمال والتي ليست معطاة كلها إلا تجريبيّاً . إنه يبحث في الانتباه : عقباته وآثاره ، وفي أصل الخطأ ، وفي حالة الشك ، وفي التأنيب ، وفي الاقتناع ، الخ . والمنطق العام المحض هو بالنسبة إليه كمثل الأخلاق المحضة التي تحتوي فقط على القوانين الأخلاقية الضرورية لإرادة حرة بوجه عام — في نسبتها إلى النظرية الحقيقية للفضيلة ، التي تنظر في هذه القوانين في اشتباكها مع عراقيل العواطف والميول والانفعالات Passions التي يخضع لها الناس بدرجات متفاوتة ، والتي لا يمكن أبداً أن تؤلّف علماً حقيقياً مبرهناً عليه ، لأنها في حاجة — شأنها شأن المنطق التطبيقي — إلى مبادىء تجريبية ونفسانية » (« نقد العقل المحض » ط[١] ص ٥٤ ؛ ط[٢] ص ٧٨ — ٧٩ ترجمة فرنسية ص ٧٨ — ٧٩) .

* * *

لكن إذا كان المنطق العام يصرف النظر عن مضمون المعرفة ، ولا يتناول إلا شكل المعرفة بوجه عام ، فإن ثمّ منطقاً يعنى بأصل معرفتنا بالأشياء ، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها ، وهذا الأمر ليس من شأن المنطق العام لأن هذا لا يعنى أبداً بأصل المعْرفة، بل ينظر في الامتثالات سواء أكانت موجودة فينا قبليّاً ، أم معطاة فقط على نحو تجريبي وفقاً للقوانين التي بموجبها يستخدمها الذهن حين يفكر .

وهنا يسوق كنت ملاحظة يراها مهمة جداً لفهم ما سيأتي فيما بعد ، وهي

أنه « لا ينبغي أن تسمى متعالية كل معرفة قبلية ، بل فقط تلك التي بها نعرف أن وكيف أن بعض الامتثالات (عيانات أو تصورات) تطبق أو هي ممكنة فقط قبلياً . (**متعال** يعني إمكان المعرفة القبلية أو استعمالها) . ولهذا فإنه لا المكان ، ولا التعيين الهندسي القبلي للمكان هو امتثال متعال ؛ ومعرفة الأصل غير التجريبي لهذه الامتثالات ، وكذلك إمكان رجوعها قبلياً إلى موضوعات التجربة، يمكن وحده أن يسمى متعالياً . وبالمثل فإن استعمالنا للمكان من أجل الموضوعات بعامة سيكون أيضاً متعالياً ؛ لكنه تجريبي ، إذا قُصِر فقط على موضوعات الحواس . فالتمييز بين متعالٍ وتجريبي لا ينتسب إذن إلا إلى نقد المعارف ، ولا يتعلق بالعلاقة بين هذه المعارف وبين موضوعها . » (« نقد العقل المحض » ط١ ص ٥٦ ، ط٢ ص ٨٠–٨١ ؛ ترجمة فرنسية ص ٧٩ — ٨٠) .

* * *

وكل من المنطق العام والمنطق المتعالي ينقسم إلى قسمين : تحليلات ، وديالكتيك . ونحن نعرف أن أرسطو قد سمى بحثه في القياس والبرهان باسم التحليلات (الأولى = القياس ، الثانية = البرهان) ، كما سمى البحث في الأقوال المتضاربة المحتملة باسم الديالكتيك .

فالديالكتيك هو « فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المتعمدة » كما يقول كنت (« نقد العقل المحض » ، ترجمة فرنسية ص ٨٢ ؛ برلين ج ١ ص ١١٣) . ولكن كنت يريد استخدام نقد الديالكتيك من أجل بيان العلامات والقواعد التي بها نستطيع أن نحدد أن شيئاً ما لا يتفق مع المعايير الشكلية للحقيقة ، وإن كان **في الظاهر** يبدو أنه متفق معها .

ولهذا سنقسم البحث في المنطق المتعالي إلى قسمين :

أ) التحليلات المتعالية ؛

ب) الديالكتيك المتعالي .

٢

مهمّة التحليلات المتعالية

إن التحليلات « هي تقسيم كل معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن . وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية :

١) أولاً أن تكون التصورات تصورات محضة وليست تجريبية ؛

٢) ثانياً أن تنتسب لا إلى العيان والحساسية ، بل إلى الفكر والذهن ؛

٣) أن تكون تصورات أولية متمايزة تماماً من التصورات المشتقة أو من تلك المؤلّفة منها ؛

٤) أن تكون لوحتها تامة ، وأن تشتمل على كل ميدان الذهن المحض .

ولكي نقرّ يقيناً بهذا الشمول لعلم ما ، لا يمكن الاستناد إلى مجرد عدّ لمجموع نقوم به عن طريق التحسّسات ؛ ولذا فإن هذا الشمول لا يمكن الوفاء به إلا بواسطة **فكرة عن الكل** ، كل المعرفة العقلية القبلية وبالقسمة الدقيقة للتصورات التي تكوّنها ، وبالتالي ، بواسطة **تماسكها في نَسَق ونظام** . والذهن المحض يتميّز تماماً ليس فقط من كل عنصر تجريبي ، بل وأيضاً من كل حساسية . إنه إذن وحدة تبقى بذاتها ، وتكفي نفسها بنفسها ولا تزيد بإضافة أي عنصر أجنبي . ومجموع معرفته إذن يكوّن نسقاً يجب أن يندرج ويتحدد تحت فكرة واحدة ، وكماله وتفصيله يمكن أن يزودانا ، في نفس

الوقت ، بمسبار للفحص عن دقّة وقيمة كل أجزاء المعرفة الّتي يتألف منها . وكل هذا الجزء من المنطق المتعالي يشتمل على كتابين : أحدهما يشتمل على **التصورات** ، والآخر على مبادىء الذهن المحض » (« نقد العقل المحض » ؛ ترجمة فرنسية ص ٨٥) .

فالبحث ها هنا ينقسم إلى بابين :

١ – تحليل التصورات ؛

٢ – تحليل المبادىء .

الباب الأول

تحليل التصورات

١

الذهن وتصوراته المحضة

يقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لتعرُّف إمكان التصورات القبلية ، وذلك بعملية عمادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلادها ؛ وتحليل الاستعمال المحض بوجه عام للذهن . ولهذا ينبغي تتبع الأصول الأولى للتصورات في استعدادات الذهن الإنساني حيث توجد مهيّأة من قبل .

وقد حددنا الذهن من قبل بطريقة سلبية فقلنا إنه قدرة على المعرفة غير حِسّية . وبدون الحساسية لا يمكن العيان ، ولهذا فإن الذهن ليس قوة عيان . وعدا العيان فلا توجد طريقة أخرى للمعرفة غير التصورات . ولهذا فإن المعرفة التي يتولاها الذهن الإنساني هي معرفة بواسطة تصورات ، وهي ليست عيانية ، بل تصوّرية منطقية discursiv . وكل العيانات ، من حيث أنها حِسّية ، تقوم على انفعالات ؛ أما التصورات فتقوم على وظائف fonctions .

وأقصد بالوظيفة : وحدة الفعل الذي يرتّب امتثالات مختلفة تحت امتثال مشترك . فالتصورات تقوم إذن على تلقائية الفكر ، كما تقوم العيانات الحِسّية على قبول الانطباعات . والذهن لا يستطيع أن يستخدم هذه التصورات إلاّ بأن يستعين بها في عملية الحكم . وبينما العيان ينتسب مباشرة إلى الموضوع ، فإن التصور لا ينتسب مباشرة إلى الموضوع ، وإنما إلى امتثال آخر لهذا الموضوع ، سواء أكان هذا الامتثال عياناً أو كان هو الآخر تصوراً . فالحكم هو إذن المعرفة غير المباشرة لموضوعٍ ، أي أنه تبعاً لذلك هو امتثالٌ لامتثال لهذا الموضوع . وفي كل حكمٍ يوجد تصور صالح لعدة تصورات . فمثلاً في هذا الحكم : « كل الأجسام قابلــة للانقسام » ـــ التصور : « قابل للقسمة » ينطبق على تصورات أخرى عديدة ، وينطبق خصوصاً على تصور الجسم ، والجسم ينطبق بدوره على أنواع من الظواهر التي تتجلّى لنا . ولهذا فإن هذه الموضوعات تُمَثّل بطريقٍ غير مباشر ، بتصور قابلية الانقسام . وكـــل الأحكام هي إذن وظائف وحدة بين امتثالاتنا ، لأنه بامتثال مباشر يستبدل امتثال أعلى يحتوي على الأول وكذلك امتثالات أخرى تفيد في معرفة الموضوع ، حتى إن كثيراً من المعارف الممكنة تجتمع في تصور واحد . ويمكننا أن نرجع كل أفعال الذهن إلى أحكام ، حتى ليمكن أن يقال إن الذهن بعامّة يمكن أن يقال عنه إنه قوة الحكم . ذلك أنه قوة تفكير ؛ والتفكير هو المعرفة بواسطة التصورات ؛ والتصورات تنتسب ، بوصفها محمولات أحكام ممكنة ، إلى امتثال ما لموضوع غير متعيّن بعدُ . فمثلاً تصورُ جسمٍ يعني شيئاً ، كالمعدن ، يمكن أن يعرف بواسطة هذا التصور . فهو ليس إذن تصوراً إلاّ بشرط أن يحتوي على امتثالات أخرى بواسطتها يمكن أن ينتسب إلى موضوعات . فهو إذن محمولُ حكمٍ ممكنٍ مثل هذا : كل معدن جسم .

فيمكن إذن أن نجد كل وظائف الذهن ، لو استطعنا أن نحدّد تماماً وظائف الوحدة في الأحكام .

٢

لوحة الأحكام

فلو أنّا صرفنا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام ، ونظرنا فقط في شكل الذهن ، فإننا سنجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام ، وكل واحد منها يتألف من ثلاث لحظات ، على النحو التالي :

١	٢	٣	٤
الكم :	**الكيف :**	**الإضافة :**	**الجهة :**
كلي	موجب	حملي	احتمالي
جزئي	سالب	شرطي متصل	تقريري
مفرد [١]	لا محدود [٢]	شرطي منفصل	ضروري

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بابي الكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع ، وفسّر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سيمترية ، أي للتناظر بين الأبواب الأربعة ، وقال إن « المفرد » في باب الكم «واللامحدود» في باب الكيف هما بمثابة نافذتين مسدودتين في المعمار .

وتنبه كنت إلى هذا الاعتراض فرد عليه كما يلي :

---

(١) هو الحكم الذي موضوعه اسم علم : سقراط فيلسوف يوناني .

(٢) هو الحكم الموجب الذي محموله اسم سالب : زيد هو لا كاذب .

أولاً : إن المناطقة يقولون عن حق إننا لو نظرنا في استعمال الأحكام في البراهين لأمكننا أن نعدّ الأحكام المفردة مثل الأحكام الكلية ، ولا داعي إذن للتمييز بينهما . ولكن كنت يبرر هذا التمييز بالتفرقة بين النظر من حيث المعرفة ، والنظر من حيث الكم . فأما من حيث الكم : فالكلي هو اللانهائي ، بينما المفرد هو الوحدة . ولذا يجب التمييز بين الحكم الكلي ، والحكم المفرد . ومن حيث المعرفة يختلف أيضاً الحكم الكلي ، عن الحكم المفرد ، لأن المعرفة في الحالة الأولى تتعلق بما لا نهاية له من الأفراد ، وفي الحالة الثانية بفرد واحد . وعلى هذا فإن اللوحة الكاملة للحظات الفكر بوجه عام يجب أن تميّز بين لحظة الحكم الكلي ، ولحظة الحكم المفرد . وهكذا ليس يستوي أن نعزو محمولاً إلى كلّ ، وأن نعزوه إلى فرد .

ثانياً : كذلك ينبغي أن نميّز بين الحكم الموجب والحكم اللامحدود (وهو الحكم السالب ذو المحمول السالب) — مثل : النفس ليست مائتة . فأنا بهذا الحكم قد أكّدت — من ناحية الشكل المنطقي — أمراً سالباً ؛ بينما من ناحية الوجود أنا أكدت أمراً موجباً ، وهو أن النفس باقية . فالحكم اللامحدود لا يدل فقط على أن موضوعاً ليس متضمّناً في نطاق محمول ، ولكن أنه يوجد خارج نطاقه في نطاق غير محدود . وعلى هذا فإن هذا الحكم اللامحدود يحدّ من نطاق المحمول . يقول كنت : « لو كنت قلت عن النفس إنها ليست مائتة ، فإني أكون على الأقل قد استبعدت خطأً بواسطة حكم سالب . ولكني بهذه القضية وهي أن النفس ليست مائتة أكون قد أكّدت ، من ناحية الشكل المنطقي ، لأنني وضعت النفس في السلسلة اللامحدودة من الكائنات التي لا تموت . لكن لما كان ما هو مائت يكوّن جزءاً ، من كل الامتداد الممكن للموجودات ، وما ليس بمائت يكوّن الجزء الآخر ، فإنني بقضيّتي تلك لم أقل إلاّ أن النفس تكوّن جزءاً من العدد اللامحدود من الأشياء التي تبقى بعد أن أكون قد نحيّتُ جانباً كلّ ما هو مائت . فالنطاق اللامحدود لكل الممكن لم يحدّ بهذا إلا في كون ما هو مائت قد نحّي منه ، وأن النفس قد وضعت في

المكان الباقي بعد هذا التحديد . لكن هذا المكان ، بعد هذا الاستثناء ، يبقى دائماً لا محدوداً ، ويمكننا أيضاً أن نقتطع منه عدة أجزاء أخرى دون أن يكسب تصوّر النفس شيئاً أبداً ويعيّن إيجابياً . فهذه الأحكام ، وهي لا محدودة بالنسبة إلى النطاق المنطقي ، هي إذن فعلاً محدّدة limitativ بالنسبة إلى مضمون المعرفة بوجه عام ، وبهذه المثابة ينبغي ألا تُغْفَل في اللوحة المتعالية لكل لحظات الفكر في الأحكام ، لأن الوظيفة التي يؤديها الذهن ها هنا يمكن أن تكون مهمة في مجال المعرفة المحضة القبليّة » (« نقد العقل المحض »؛ برلين جا ص ١٢٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ٨٩ — ٩٠) .

وبعد أن رد كنت على الاعتراض القائل بأن الطرف الثالث في بابي الكيف والكم زائدان ، ولا يمثلان منطقياً أحوالاً حقيقية ، شرح بابي الإضافة والجهة بما لا يخرج عما قاله أرسطو من قبل .

٣

لوحة المقولات

ووفقاً لأنواع الأحكام ، وضع كنت لوحة مقولات ، أي لوحة تصورات محضة للذهن تنطبق قبلياً على موضوعات العيان بوجه عام ، وذلك لأن وظائف الأحكام تستغرق تماماً الذهنَ وتقيس قدرته . « وسنسمّي هذه التصورات باسم «المقولات» احتذاءً بأرسطو ، لأن مقصدنا هو في الأصل نفسُ مقصده تماماً ، وإن ابتعد عنه كثيراً في التحقيق » ؛ ط[1] ص ٧٩ — ٨٠ ، ط[2] ص ١٠٦ ترجمة فرنسية ص ٩٤) .

وهاك لوحة المقولات :

١	٢	٣	٤
في الكم :	**في الكيف** :	**في الإضافة** :	**في الجهة** :
الوحدة	الواقع	الجوهر والعَرَض	الإمكان
الكثرة	السلب	العِلّة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحضة للتّركيب ، والتي يحتوي عليها الذهن قبلياً ، وبفضلها وحدها يكون الذهن محضاً ، لأنه بفضلها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان ، أي أن يفكر في موضوع ما .

ويستند كنت في وضع هذه اللوحة إلى مبدأ مشترك ، هو ملكة الحكم ،

أو ملكة التفكير ، ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، أول من وضع لوحة مقولات هي المقولات العشر المعروفة (الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الاضافة ، المِلْك ، الوضع ، الفعل ، الانفعال) — فيقول : « كان مقصداً خليقاً بعقل نافذ مثل عقل أرسطو البحثُ عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أيّ مبدأ ، فإنه اقتطفها باندفاع كما عَرَضَتْ له ، وجمع منها أولاً عشراً ، سماها « مقولات » . ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم المقولات الإضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحساسية المحضة (الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك قبل ، مع) بل وأيضاً حالة تجريبية (الحركة) — وهي لا تنتسب إلى سجلّ نَسَب الذهن هذا ؛ وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية (الفعل ، الانفعال) ، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً » (ط[١] ص ٨١ ، ط[٢] ص ١٠٧ ؛ ترجمة فرنسية ص ٩٥) .

فميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظّمة بدقة وفقاً لمبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبّر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشيء من الجمع بين الشرط والمشروط — فمثلاً : الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة مشروطة بالوحدة ، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة .

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما . فمثلاً في مقولة العلة نجد أن ثمّ تناظراً دقيقاً بين الحكم الشرطي المتصل وبين مقولة العلّة ؛ من حيث أن العلاقة بين العلة ومعلولها هي نفس العلاقة بين المقدّم والتالي في الحكم الشرطي المتصل . وكذلك في مقولة الجوهر نجد أن العلاقة بين الجوهر والعرض هي نفس العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم الحملي . وكذلك التركيب الذي يتم في الواقع بواسطة مقولة الوحدة هو علاقة مناظرة لتلك التي يقيمها الحكم الكلي. والسبب في هذا التناظر هو أن الأحكام

الشرطية المتصلة والحملية والكلية لا تكون ممكنة إلا بتطبيق هذه الوظائف التّركيبية الثلاث للذهن على المختلف الذي يقدّمه العيان ، وهذه الوظائف التّركيبية هي مقولات العلة والجوهر والوحدة .

ويحدد كنت طبيعة المقولات بأنها الأشكال الأساسية لتركيب المعطيات ابتغاء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية ؛ وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة ، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة . ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتطبيق المقولات ، والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات لأن هذه هي موضوعات التجربة ، وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعيّنة عن طريق المقولات . وبدون ربطها بالعيان ، وبدون الاسكيمات المتعالية ، التي تمكّن من تطبيق المقولات على العيان ، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكلية ، وبالتالي لا تحقق أية معرفة .

والمقولات لا تنطبق على الأشياء في ذاتها ، اللهم إلاّ على سبيل قياس النظير ؛ وإنما تنطبق على الظواهر فقط . وفقط الظواهر يمكن أن تدرك على أنها جواهر ، علل ، قوى ، إلخ . أما الأشياء في ذاتها فلا تطبق عليها العلية ، والجوهر الخ إلا فيما يتعلق بعلاقتها بالذات العارفة .

والمقولات تنبثق قبلياً في الذات ، ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية ؛ ولا تتحقق إلا في التجربة بوصفها أساساً وافتراضاً سابقاً وعاملاً فيها .

ولوحة المقولات هي « خطة Plan لجماع العلم ، من حيث أنه يقوم على تصورات قبلية ، « خطة كاملة ، ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً وفقاً لمبادىء معينة » .

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين : الطائفة الأولى (١، ٢) تتعلق بموضوعات العيان (المحض والتجريبي على السواء) ، والثانية (٣، ٤) تتعلق بوجود الموضوعات . ويمكن أن تسمّى الطائفة الأولى بالمقولات

الرياضية ، والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية . وفي الطائفة الثانية وحدها تكون للتصورات مضايفات مشتّركة Korrelate .

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب ، أي ثلاث مقولات . صحيح أن القسمة الثنائية هي أول ما يخطر بالبال . لكن يضاف إلى ذلك أن المقولة الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجمع بين الأولى والثانية : فمثلاً مقولة الشمول Totalität ليست إلاّ الكثرة منظوراً إليها كوحدة ؛ والتحديد Einschränkung ليس إلاّ اجتماع الواقع مع السلب ؛ والتبادل Gemeinschaft هو عِلّية الجوهر في التعيّن مع الآخرين على التبادل ؛ والضرورة ليست إلاّ الوجود المعطَى بواسطة الإمكان .

لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحض . كلا ، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصّاً مستقلاً يقوم به الذهن (راجع « نقد العقل المحض » ، برلين ج ١ ص ١٣٣ وما يليها ؛ طبعة ركلام ص ١٥٣ وما يليها ؛ ترجمة فرنسية ص ٩٦ — ٩٧) .

٤

الاستنباط المتعالي للمقولات

استنباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً ، أو متعالياً :

١) فالاستنباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة ، ولا من الذهن المنطقي ، بل مصدرها القبلي هو في قوانين ذهن خاص ، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود .

٢) أما الاستنباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبيّن مشروعية هذه التصورات ، كما أن العرض المتعالي في الحساسية قد برّر القيمة الموضوعية لشكلي الزمان والمكان القَبْليين .

ولإيضاح معنى الاستنباط المتعالي بوجه عام يقول كنت إن رجال القانون ، حين يتحدثون عن الحقوق والاغتصابات ، يميّزون في القضية بين مسألة الحق quid juris ، وبين مسألة الواقع quid facti ، ولما كان كل منهما يقتضي دليلاً عليه ، فإنهم يسمون الأول باسم الاستنباط ، أي البرهان الذي يجب عليه أن يثبت حق الادّعاء أو مشروعيته . ونحن في استعمالنا لكثير من التصورات التجريبية لا نجد من يناقضنا ونعتقد أن لنا الحق ، دون استنباط ، أن نعزو إليها معنى ومدلولاً خياليّين ، لأن التجربة حاضرة دائماً لاثبات حقيقتها الموضوعية .

لكن هناك تصورات أخرى عديدة في المعرفة الإنسانية مهيّأة للاستعمال

المحض القبلي المستقلّ عن كل تجربة ، لكن حقّها يحتاج دائماً إلى استنباط لأنه لتبرير مثل هذا الاستعمال ليست براهين التجربة كافية ، ولا بد لنا مع ذلك أن نعرف كيف يمكن هذه التصورات أن ترجع إلى موضوعات ليست مستخرجة من أية تجربة . « وأنا أسمّي إذن **استنباطاً متعالياً** تفسير الطريقة التي بها ترجع التصورات القبلية إلى موضوعات ؛ وأميّزه من الاستنباط **التجريبي** الذي يبيّن كيف جاء التصور من التجربة ومن التأمل في هذه التجربة ، وتبعاً لذلك هو لا يتعلق بمشروعية هذا التصور ، بل بالواقعة التي منها ينتج امتلاكه » ؛ (« نقد العقل المحض » ط[1] ص ٨٥ ؛ ط[2] ص ١١٧ ترجمة فرنسية ص ١٠٠).

هناك إذن نوعان من التصورات متمايزان تماماً ، ولكنهما مع ذلك يشتركان في كونهما يرجعان قبلياً إلى موضوعات — وهما : تصورات المكان والزمان بوصفهما شكلين للحساسية ، والمقولات بوصفها تصورات الذهن . ومن العبث البحث عن أصل تجريبي لهما ، لأنهما يرجعان إلى موضوعاتهما دون إهابة بالتجربة من أجل امتثالهما . فلم يبق إلا استنباطها بطريقة متعالية ، أي سابقة على التجربة ولكن في نطاق العقل .

أ) دور الذهن في الإدراك

كيف يقوم الذهن بدوره ؟

إن المعطيات الحسية تتجلى للعقل الإنساني منفصلة بعضها عن بعض . فإذا اقتصرنا عليها ، بقينا لا نعرف غير انطباعات منفصلة ، وسيقوم كل معطى منعزلاً وحده . لكن هناك سبيلاً وحيدة بها يمكن ربط هذه الانطباعات المنفصلة بعضها ببعض ، وذلك عن طريق الذهن ، فهو إذا قام بنشاطه التلقائي ربط بين بعض هذه الانطباعات وبعض . وإذن فالمسئول عن كل ربط بين معطيات الحسّ هو الذهن . فالربط امتثال لا تعطيه الموضوعات الحسية نفسها ، إنما هو عقلي بذاته ، والحساسية لا تقدر على تفسيره ؛ إنه من صنع الذهن

وحده ، فهو الذي يقوم بنشاط عقلي خاص يجعل متعدد المعطيات ذا وحدة .

يقول كنت في تحرير الطبعة الثانية (§ ١٥) : « إن مختلف الامتثالات يمكن أن يُعْطى في عيان حسي بسيط ، أعني أنه يكون مجرد قبول ، وشكل هذا العيان يمكن أن يقوم قبلياً في قدرتنا على الامتثال ، دون أن يكون شيئاً آخر غير الطريقة التي بها تنفعل الذات . لكن ربط Conjunctiv مختلف ما بوجه عام لا يمكن أن يأتي إلينا أبداً من الحواس ، وتبعاً لذلك لا يمكن أن يكون متضمّناً معاً في الشكل المحض للعيان الحِسّي ؛ لأنه فعل صادر عن تلقائية ملكة الامتثال ؛ ولما كان من الواجب تسمية هذه الأخيرة باسم : «الذهن» تمييزاً لها من الحساسية ، فإن كل ربط — سواء كنّا على وعي به أو لم نكن ، وسواء كان ربطاً لمختلف العيان أو لتصورات مختلفة ، وسواء أكان العيان في الحالة الأولى ، حسياً أم غير حِسّي — أقول إن كل ربط هو إذن فعلٌ للذهن يجب أن نفرض عليه التسمية العامة : تركيب ، لكي نبرز في آنٍ معاً أننا لا نستطيع أن نمتثل شيئاً على أنه مرتبط في الموضوع ، دون أن نكون نحن قد قمنا قبل ذلك بربطه ، وأن الربط — من بين كل الامتثالات — هو الشيء الوحيد الذي لا تستطيع الموضوعات إعطاءه، بل الذات وحدها هي التي تقوى على القيام به ، لأنه فعل صادر عن تلقائيتها . وسندرك ها هنا بسهولة أن هذا الفعل يجب أن يكون في الأصل وحيداً وصادقاً بنفس الدرجة بالنسبة إلى كل ربط ، وأن التحليل ، أو الحل ، الذي يبدو أنه يضاده ، يفترضه دائماً ؛ لأنه حيث لم يربط الذهن شيئاً مقدماً ، فإنه لا يستطيع أن يحلّ ، لأنه به أمكن شيئاً ما أن يعطى لملكة الامتثال على أنه مربوط .

لكن فكرة الربط ، فضلاً عن فكرة المختلف وفكرة التركيب لهذا المختلف ، تتضمن أيضاً فكرة وحدة هذا المختلف . والربط هو امتثال الوحدة التركيبية للمختلف .

وامتثال هذه الوحدة لا يمكن إذن أن ينتج عن الربط ، لكن بانضيافه إلى

امتثال المختلف فإنه يجعل ممكناً تصوّر الربط . والوحدة التي تسبق قبلياً كل تصورات الربط ليست مقولة الوحدة (§ ١٠) ؛ لأن كل المقولات تقوم على أساس وظائف منطقية في الأحكام ، وفي هذه الأحكام يُفَكَّر في ربط ، وبالتالي في وحدة تصورات معطاة .

فالمقولة تفترض مقدماً إذن الربط . وتبعاً لذلك ينبغي علينا أن ننشد هذه الوحدة في شيء أعلى ، أعني فيما يحتوي على مبدأ وحدة مختلف التصورات في الأحكام ، وبالتالي مبدأ إمكان الذهن ، حتى في استعماله المنطقي » . (« نقد العقل المحض » الطبعة الثانية § ١٥ ص ١٢٩ – ص ١٣١ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٠٧ – ١٠٩ النصف السفلي من الصفحات) .

ب) الوحدة التركيبية للوعي

ويرى كنت أن الوعي الذاتي شرط قبلي للمعرفة . يقول : « أنا أفكر » يجب أن يكون من الممكن أن **تصحب** كل امتثالاتي ؛ **وإلاّ فسيتمثل في ذاتي** شيء لا يمكن أبداً التفكير فيه ، ومعنى هذا أنه إما أن الامتثال سيكون مستحيلاً ، أو أنه على الأقل بالنسبة إليّ لن يكون شيئاً . والامتثال الذي يمكن أن يُعْطَى قبل كل فكر يسمى « **عياناً** » . وتبعاً لذلك فإن لكل مختلف العيان علاقة ضرورية بـ « أنا أفكر » في نفس الذات التي فيها يوجد هذا المختلف . لكن هذا الامتثال هو فعل صادر عن التلقائية ، أعني أنه لا يمكن عدّه منتسباً إلى الحساسية . وأنا أسميه **وعياً محضاً** ، تمييزاً له من الوعي **التجريبي** ، أو أسمّيه **وعياً أصلياً** لأنه ذلك الوعي بالذات الذي بانتاجه امتثال « أنا أفكر » يجب أن يكون قادراً على مصاحبة سائر الامتثالات ، وهو بوصفه واحداً أحداً في كل شعور فإنه لا يمكن أن يكون مصحوباً بأي امتثال آخر . وأسمي وحدة هذا الامتثال باسم : الوحدة **المتعالية** للشعور بالذات ، ابتغاء الدلالة على امكان المعرفة القبلية المشتقة منه . ذلك أن العيانات المختلفة المعطاة في عيان معين لن

تكون كلها معاً امتثالات إذا لم تنتسب كلها إلى شعوري بذاتي ، أعني من حيث هي امتثالاتي أنا (وإن كنت لست واعياً لذلك من حيث هذا الاعتبار) ، ويجب بالضرورة مع ذلك أن تكون مطابقة للشرط الذي يسمح وحده لها بالاجتماع في شعور بالذات عام ، لأنه لو حدث خلاف ذلك فإنها لن تنتسب إليّ تماماً » . (بند ١٦ ؛ ط٢ ص ١٣٢ – ١٣٣ ترجمة فرنسية ص ١١٠ النصف الأسفل) .

ويعلق هـ. ف. كاسيرر[1] H. W. Cassirer على هذه الفقرة فيقول إنه ليس من السهل ما يقصده كنت بقوله إن وحدة الوعي الذاتي (أو الشعور بالذات) متضمّنة بالضرورة في كل معرفتنا بالأشياء . أيقصد بذلك أن يقرر أن الوعي الذاتي شرط قبلي بمعنى أنه بدونه نكون عاجزين عن إدراك موضوعات؟ إن كان هذا هو المقصود ، فإن رأي كنت سيكون مفاده أنه لا ذات مدركة يمكن أن تصبح واعية بشيء على أنه موضوعي ، إلاّ إذا صارت أولاً واعية بذاتها أنها واحدة . ووحدة الشعور لا يمكن أن تتم إلا بإدراك الذات أنها بتركيبها أو ربطها بين معطيات الحسّ فإنها تظلّ واحدة كما هي هي . والذات بشعورها بهويتها – أعني بأنها تقوم مستقلة عن مختلف معطيات الحس – تستطيع لأول مرة أن تصير واعية بالموضوعات بوصفها متميّزة من الانطباعات الخاصة بها . وبالعكس ، إذا بقينا غير شاعرين بأنفسنا ، فإننا سنواجه بمعطيات تفتقر إلى أي إشارة موضوعية ، ولن يقر بأي معطى على أنه ينتسب إلى موضوع .

لكن – هكذا يستمر كاسيرر – لن تكون نظرية كنت في الشعور الذاتي وجيهة مقبولة طالما حسبناه يناقش مسألة : كيف تدرك العقول الإنسانيـة الموضوعات . لكن سيصبح هذا الرأي مقبولاً أكثر إذا تصورنا أنه إنما يعنى ببيان طبيعة أحكام الإدراك . فإن كان هناك حكم فلا بد للعقل من ممارسة نوع

(١) H. W. Cassirer : **Kant's first Critique.** An approach of the permanent significance of Kant's Critique of Pure Reason , PP. 67-68. London, 1968.

من النشاط العقلي يعبّر عن نفسه في هذه الواقعة وهي أن كثرة من المعطيات الحسية يُفكّر فيها على أنها ترتبط فيما بينها وتؤلّف وحدة .

وكنت يستخدم تعبيرات عديدة للدلالة على الفعل الأساسي للعقل الإنساني . فهو مراراً ما يستعمل التعبير « أنا أفكر » ؛ وفي مواضع أخرى يستخدم التعبير : « الوعي المحض [1] » ، أو « الوعي الأصلي » ، أو « الوحدة المتعالية للشعور الذاتي » .

ويعزو كنت إلى المبدأ الأساسي لكل معرفةٍ الخصائص الثلاث التالية :

أ — أنه تعبير عن التلقائية ،

ب — أنه أصلي ، وليس مشتقاً ؛

ﺟ — أنه قبلي .

والخلاصة أن كنت يرى أن « أنا أفكر » ، أي وعيي بأني ذات مفكرة ، لا بد أن يصحب كل أفكاري وامتثالاتي ، وإلاّ لما كانت هناك أفكار عن أي موضوع ؛ وهذا « الأنا أفكر » ليس مشتقاً من أية فكرة ، وإن كان يصحب كل أفكاري .

ووحدة الوعي متعالية بوصفها الشرط النهائي للمعرفة ، والمصدر لكل معرفة قبلية تالية .

وللوعي بأيّ محسوس لا بد أولاً من تركيب المعطيات ، وثانياً من إمكان الشعور بأننا نحن مصدر هذا التركيب . وفكرة التركيب لا تنفصل عن فكرة الوحدة التركيبية . ولكن كلتيهما عقلية، ومصدرهما في الذات العارفة . ذلك أن :

أ) الربط يرجع كله إلى الذهن ؛

---

(١) الوعي المحض reine Apperception هو الملكة التي بها يوحد الأنا ما هو مختلف في المعطيات الحسية إبان فعل الفكر .

ب) ولا يمكن أن يستعار من الموضوعات ؛

ج) وإذا كان ثم ارتباطات ، فذلك لأن العقل الإنساني هو الذي يوجدها وفي الوقت نفسه هو على شعور بهذا الفعل : فهو يربط ، ويشعر بأنه يربط .

وبفضل الشعور بالأنا الواحد الأحد أستطيع أن أقول عن كل الامتثالات التي تقدمها الحساسية إنها امتثالاتي أنا . فلكي أعرف خطاً من الخطوط حقاً ، لا يكفي أن أدركه في المكان المحسوس ، بل لا بد أن **أَجُرّه** في هذا المكان « وبهذا أُجْرِي تركيبياً ارتباطاً في المختلف المُعْطى » (« نقد العقل المحض » ، طبعة برلين ص١١٢) . ووحدة الوعي (أو الشعور) هي وحدها التي تكوّن علاقة الامتثالات بموضوع ما ، وعن هذا الطريق تبيّن قيمته الموضوعية » (برلين ص ١١١) .

إن المتعدد المعطى في العيان الحِسّي يخضع بالضرورة لوحدة الوعي التركيبية الأصلية ، لأنه عن هذا الطريق وحده يمكن قيام وحدة في العيان .

والفعل الذي به نخضع المتعدد للوعي الواحد هو فعل الحكم .

وكل متعدد ، من حيث أنه معطى في عيان تجريبي واحد ، يتعين فيما يتعلق بإحدى الوظائف المنطقية للحكم .

والمقولات هي وظائف الحكم ، من حيث أنها تستخدم في تحديد المتعدد القائم في عيانٍ معين .

والمتعدد القائم في عيان ما هو بالضرورة خاضع للمقولات.

« والتفكير في شيء ومعرفة هذا الشيء ليسا أمراً واحداً . ذلك أن المعرفة تتضمن عاملين : الأول هو التصور الذي بواسطته يفكّر في شيء بوجه عام (المقولة) ؛ والثاني هو العيان الذي يعطى الشيء فيه . لأنه إذا لم يتيسر عيان مناظر للتصور ، فإن التصور سيظل فكرة ، فيما يتصل بالشكل ، لكنه سيكون

بدون موضوع ، ولن يكون من الممكن معرفة شيء بواسطته . وبحسب علمي فلن يكون هناك شيء ، ولا يمكن أن يكون هناك شيء ، يمكن فكري أن يتولاه . وكما أثبت البحث في الحساسية المتعالية ، فإن العيان الوحيد الممكن لنا هو الحِس ؛ وتبعاً لذلك ، فإن الفكر في موضوع بوجه عام ، بواسطة تصور محض للذهن ، يمكن أن يصبح معرفة لنا ، فقط بالقدر الذي به يكون التصور مرتبطاً بموضوعات الحواس . والعيان الحِسّي هو إما عيان محض (المكان والزمان) ، أو عيان تجريبي لما هو ممتثل مباشرةً — بواسطة الإحساس — على أنه موجود بالفعل في المكان والزمان . وبواسطة تعيين العيان المحض نستطيع الحصول على معرفة قبلية بالأشياء ، كما في الرياضيات ، لكن فقط فيما يتعلق بشكلها ، بوصفها مظاهر ؛ أما أنه توجد أشياء يجب عيانها بهذا الشكل ، فهذا أمر لم يتقرر بعدُ . والتصورات الرياضية ليست ، تبعاً لذلك ، معرفة هي نفسها ، إلا بافتراض أن ثم أشياء يمكن أن تتجلى لنا باتفاق مع شكل ذلك العيان الحِسّي المحض . والأشياء المعطاة في المكان والزمان تعطى فقط من حيث أنها إدراكات (أي امتثالات مصحوبة بإحساس) وتبعاً لذلك بواسطة الامتثال التجريبي فقط . وإذن فإن تصورات الذهن المحضة حتّى لو طبقت على عيانات قبلية كما في الرياضيات ، تعطي معرفة فقط بالقدر الذي به هذه العيانات — وتبعاً لذلك بطريق غير مباشر أيضاً التصورات المحضة — يمكن أن تنطبق على العيانات التجريبية . وإذن فحتّى مع الاستعانة بالعيان (المحض) ، فإن المقولات لا تقدم لنا أية معرفة بالأشياء ؛ وإنما تقوم بذلك فقط بواسطة تطبيقها الممكن على العيان التجريبي . وبعبارة أخرى ، فإنها تفيد فقط في إمكان المعرفة التجريبية ؛ وهذه المعرفة هي التي نسمّيها التجربة . والنتيجة التي نخلص إليها هي : إن المقولات ، بوصفها تعطي معرفة بالأشياء ، ليس لها أن تطبق إلاّ فيما يتعلق بالأشياء التي يمكن أن تكون موضوعات للتجربة الممكنة » (« نقد العقل المحض » ، برلين ص ١٤٦ — ١٤٨) .

ومفاد هذا النص أن التصورات الرياضية لا يكون لها معنى واقعي إلاّ إذا

انطبقت على العيانات التجريبية ، وأن المقولات تستمد معناها من انطباقها على العيانات التجريبية — في المكان والزمان .

ثم إن العيانات الوحيدة الموفورة للذهن هي من أصل حِسّي ؛ ولهذا فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة . فإذا زالت العيانات ، لم تعد المقولات غير أشكال خاوية لا موضوع لها . كذلك إذا حاولنا تطبيقها على موضوعات عالية على التجربة ، أي على المطلق ، فإنها تفقد كل معناها وقيمتها . فإذا قلنا مثلاً عن الله إنه جوهر أو ليس بجوهر ، فكلتا القضيتين لا معنى لها ، لأن مقولة الجوهر لا تنطبق على ما هو خارج عن العيان الحِسّي ، وبالتالي لا معنى لها بالنسبة إلى المطلق (برلين ، ص ١١٣ — ١١٨) .

٥

الاسكيمية المتعالية

إذن لا بد للمقولات أن تنطبق على ظواهر فحسب . فكيف يمكن هذا الاتحاد بين التصورات البسيطة الكلية وبين العيان المركب الجزئي ؟

لا بد لذلك من وسيط ، وهذا الوسيط هو الخيال : ذلك أن الخيال حِسّي ، لأن الصور التي يزوّدنا بها هي دائماً في المكان والزمان . لكن الخيال من ناحية أخرى ، تلقائي ، ومُنْتِج ، أعني أنه يمكنه ، قبلياً ووفقاً للمقولات ، أن يخلق اسكيمات ، هي بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها العيانات الحِسّية . فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا ، أو في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً ، أو في الكم دون أن نتصوره عدداً ، الخ . فالخيال يفرض على العيان درجة أولى من التنظيم ، وتركيباً مصوّراً حقيقياً ، يهيّىء للتركيب العقلي الذي يتحقق بفضل المقولات . وهو ما يسميه كنت باسم التركيب المتعالي للخيال .

وإنهُ لقانون تجريبي القول بأن الامتثالات التي تتتالى فيما بينها أو تتصاحب تنتهي بأن تترابط فيما بينها وتكوّن رابطة من شأنها أنه إذا غاب الموضوع فإن أحد هذه الامتثالات يجعل العقل يمضي إلى غيره وفقاً لقاعدة ثابتة . « وهذا القانون الخاص بالانتاج يفترض أن الظواهر نفسها تخضع حقاً لمثل هذه القاعدة وأن ما هو متعدد في امتثالها يؤلـّف سلسلة أو نسقاً متتابعاً وفقاً لقواعد خاصّة ؛

وإلاّ فإن خيالنا التجريبي لن يكون لديه أي شيء يعمله يكون موافقاً لقدرته ، ويظل إذاً مدفوناً في أعماق العقل ، كملكة ميتة ومجهولة لنا . فلو كان الزنجفر مرة أحمر ، ومرة أسود ، مرة خفيفاً ، ومرة ثقيلاً ، ولو تحول الإنسان تارةً إلى حيوان ، وطوراً إلى حيوان آخر ، وإذا كانت الأرض في يوم طويل مرة مغطاة بالفاكهة ، ومرة أخرى بالثلج — فإن خيالي التجريبي لن يجد أبداً الفرصة لقبول الزنجفر الثقيل في الذهن مع امتثال اللون الأحمر ؛ وإذا كانت كلمة ما تدل على شيء ، ومرة أخرى على شيء آخر ، أو إذا كان الشيء الواحد يسمى مرة باسم ، ومرة أخرى باسم آخر ، دون أن يكون هناك قاعدة محدّدة تخضع لها كل الظواهر بنفسها ، فلن يكون من الممكن قيام أيّ تركيب تجريبي للانتاج .

فلا بد إذن من شيء يمكّن من إنتاج الظواهر ، يُستخدم مبدءاً أوّلياً لوحدة ضرورية وتركيبية للظواهر . ولا يلبث المرء أن يقتنع بصحّة ذلك لو فكر في أن الظواهر ليست أشياء في ذاتها ، بل هي نتاج امتثالاتنا التي في النهاية تؤدي إلى تحديدات للحسّ الباطن . فإذا استطعنا أن نبيّن مثلاً أن امتثالاتنا الأكثر خلوصاً قبلياً لا تزودنا أبداً بأية معرفة إلاّ بشرط أن تحتوي على رابطة للمتعدد تمكّن من التركيب الكلي للإنتاج ، فإن هذا التركيب للخيال مؤسس إذن سابقاً على كل تجربة — على مبادىء قبلية ، ولا بد من الإقرار بتركيب متعالٍ محض ، يفيد هو نفسه كأساس لإمكان كل التجربة (من حيث أن هذه تفترض بالضرورة للظواهر القدرة على التكاثر) . ومن الواضح أنني إذا جررت خطاً في الفكر أو أردت التفكير في الزمان المارّ من ظُهْر إلى آخر ، أو حتى أن أتمثل عدداً ما ، فلا بد أولاً وبالضرورة أن أدرك مختلف هذه الامتثالات الواحد بعد الآخر ... فتركيب الوعي هو إذن غير منفصل عن تركيب الانتاج reproduction . ولما كان هذا التركيب يؤلّف المبدأ المتعالي لإمكان كل المعارف بوجه عام (ليس فقط المعارف التجريبية ، بل وأيضاً المعارف المحضة القبلية) ، فإن التركيب المنتج الذي يقوم به الخيال ينتسب إلى

الأفعال المتعالية للعقل ، ولهذا السبب ، فإننا سنطلق أيضاً على هذه الملكة اسم الملكة المتعالية للخيــال » (ط[1] ص ١٠٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ١١٣ — ١١٥) .

وعمل الخيال هذا يتم في داخل الذهن ، ولهذا يجب أن يكون شكله هو شكل الحسّ الباطن ، أعني **الزمان** . ذلك أن الزمان يبدو لنا هو الآخر على أنه وسيط بين العيان الحِسّي والمقولات . إنه مجانس للعيان ، من حيث أنه متضمّن في كل واحد من امتثالاتنا التجريبية ، ومجانس للمقولة ، من حيث أنه كلّي ويمثل قاعدة قبلية . وإذن في عيان الزمان يرسم الخيال قبلياً إطارات يمكن أن تدخل فيها الظواهر وتدل على المقولة التي يجب أن ترتب تحتها . وهذه الإطارات هي ما يسميه كنت باسم « الاسكيمات المتعالية » . والفعل الذي به الذهن يزوّد التصورات بشكل تصويري figurée يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر هو اسكيمية الذهن المحض .

وينبغي ألا نخلط بين الاسكيم وبين الصورة التجريبية . فمثلاً حين أرسم على الورق خمس نقط الواحدة إلى جانب الأخرى ، فإني أشكّل صورة العدد ٥ ، لكن حين أتصور عدداً كبيراً جداً ، أو العدد بوجه عام ، فإنني أمتثل فقط « قاعدةً تفيد في امتثال كمية في صورة ، وفقاً لتصور معين » (« نقد العقل المحض » ، طبعة برلين ص ١٣٦) . كذلك فإن صورة المثلث هي دائماً معيّنة : متساوي الزوايا ، متساوي الساقين ، الخ ؛ بينما اسكيم المثلث يحتوي على السواء على كل هذه الأشكال ، ولا يمكن أن يوجد إلاّ في الخيال المحض .

وثم من الاسكيمات بقدر ما هنالك من المقولات :

١) فمقولات **الكم** اسكيمها هو **العدد** ، الذي هو وحدة التركيب المحدث في الزمان بين عناصر العيان المختلفة ؛

٢) ومقولات **الكيف** اسكيمها هو **الواقعية** في الزمان ؛

٣) ومقولات **الإضافة** تنتسب إليها الاسكيمات الثلاثة :

أ — **الجوهر** إسكيمه هو : **بقاء** الواقع في الزمان ؛

ب — **العلية** إسكيمها هو : **التوالي** المنتظم للظواهر في الزمان ؛

جـ — **التبادل** إسكيمه هو : المعية لتعينات جوهر ما مع تعينات سائر الجواهـــر .

٤) ومقولات **الجهة** (الإمكان ، الوجود ، الضرورة) إسكيمها هو امتثال **الوجود** لموضوع ما في وقت غير معين ، — في **وقت** معين ، — في كل وقت .

وإذن فالزمان هو الشكل العام للاسكيمات التي يقدمها الخيال إلى الذهن لوضع الظواهر في إطارات وإدراجها تحت التصورات [١] .

إن لنا خيالاً محضاً هو بمثابة قوة أساسية للنفس الإنسانية ، هي المبدأ القبلي لكل معرفة . وبهذه القوة نحن نربط بين متعدد العيان وبين الوحدة الضرورية للوعي المحض . ولا بد لكلا الطرفين ، أعني الحساسية والذهن ، من التوافق فيما بينهما بفضل هذه الوظيفة المتعالية للخيال ، وإلاّ فإن كليهما وإن أعطى ظواهر ، فإنه لا يعطي موضوعات لمعرفةٍ تجريبية ، ولا تجربة .

ونحن إذن الذين نوجد النظام والانتظام في الظواهر التي نسميها **الطبيعة** ، وما كان لنا أن نجدها لو لم نكن نحن قد وضعناها أو وضعتها طبيعة عقلنا . ذلك أن هذه الوحدة التي للطبيعة يجب أن تكون وحدة ضرورية ، أي يقينية قبلية للارتباط بين الظواهر .

والمقولات هي تصورات تفرض قوانين قبليّة على الظواهر ، وبالتالي على

---

(١) راجع تيودور رويسن : « كنت » ص ٩٠ — ٩٢ . وراجع « نقد العقل المحض » ص ١٣٣ ، ١٣٩ طبعة برلين .

الطبيعة بوصفها مجموع الظواهر كلها . ولما كانت هذه المقولات ليست مشتقة من الطبيعة ولا تترتب وفقاً لها كنموذج لها ، فيمكن أن نتساءل كيف نفهم أن الطبيعة يجب أن تترتب وفقاً لها ، أي كيف يمكنها أن تحدّد قبلياً رابطة متعدد الطبيعة ، دون أن تستخرجها من الطبيعة نفسها .

والجواب عن ذلك أن القوانين لا توجد في الظواهر ، كما أن الظواهر لا توجد في ذاتها . وإنما توجد هذه القوانين بالنسبة إلى الذات القائمة فيها هذه الظواهر ، بوصف هذه الذات مزوّدة بذهن ، تماماً مثلما أن هذه الظواهر لا توجد إلا بالنسبة إلى نفس الموجود من حيث هو مزوّد بحس . لو كنا بإزاء أشياء في ذاتها ، لكانت هذه تملك بنفسها انطباقها على القانون ، حتى بصرف النظر عن ذهن يعرفها . لكن الظواهر إن هي إلا امتثالات للأشياء لا نعرف ما عسى أن تكون في ذاتها . ومن حيث هي مجرد امتثالات ، فإنها لا تخضع مطلقاً لأي قانون ارتباط ، غير ذلك القانون الذي تفرضه القوة التي تربط . وما يربط بين متعدد العيان الحسّي هو الخيال الذي يتوقف على الذهن فيما يتعلق بوحدة التركيب العقلي ، وعلى الحساسية فيما يتعلق بمتعدد الواعي ، الإدراك .

« وإذن فمهما بدا غير معقول القول بأن الذهن هو نفسه مصدر قوانين الطبيعة ، وبالتالي مصدر الوحدة الشكلية للطبيعة ، فإن هذا القول صحيح جداً ، ومتفق مع التجربة . صحيح أن القوانين التجريبية ، بما هي كذلك لا يمكنها أن تستمد أصولها من الذهن المحض ، كما أن تنوع الظواهر لا يمكن أن يفهم فهماً كافياً بواسطة الشكل المحض للعيان الحسّي . لكن كل القوانين التجريبية ليست إلا تحديدات جزئية للقوانين المحضة التي للذهن ؛ وتحت هذه القوانين وتبعاً لمعيارها فإن القوانين التجريبية هي أولاً ممكنة وأن الظواهر تتلقى شكلاً قانونياً ، كما أن كل الظواهر ، على الرغم من تعدد أشكالها التجريبية يجب مع ذلك أن تكون دائماً مطابقة لأحوال (شروط) الشكل المحض للحساسية».
(« نقد العقل المحض » ط ١ ص ١٢٧ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٤٣) .

* * *

ويلخص كنت إمكان استنباط التصورات المحضة للذهن ، على النحو التـــالي :

« لو كانت الموضوعات الّتي تعنى بها معرفتنا – أشياء في ذاتها لما كان في وسعنا أن يكون لدينا عنها تصورات قبلية . وإلاّ فمن أين نستطيـــع أن نستخرجها ؟ لو أننا استخرجناها من الموضوع Object (حتّى دون أن نبحث ها هنا كيف يكون هذا الموضوع معروفاً لنا) ، فإن تصوراتنا ستكون فقط تجريبية ، ولن تكون تصورات قبلية . ولو استخرجناها من ذواتنا ، فإن ما هو فينا فقط لا يمكن أن يعيّن طبيعة موضوع مستقل عن امتثالاتنا ، أي أن يكون مبدءاً يحملنا على الإقرار بأنه يجب أن يكون هناك شيء يلائمه ما في عقلنا ، أولى من أن نعدّ كل امتثالنا خاوياً .

وبالعكس ، إذا كنا بإزاء ظواهر فقط ، فإنه ليس فقط ممكناً ، بل هو ضروريٌّ أن بعض التصورات القبلية تسبق المعرفة التجريبية للموضوعات . ذلك أنها ، بوصفها ظواهر ، تؤلّف موضوعاً هو فقط فينا ، لأن مجرد تغيير في حساسيتنا لا يوجد خارجاً عنّا . وهذا الامتثال نفسه يدل على أن كل هذه الظواهر – وبالتالي ، كل الموضوعات الّتي يمكن أن نعنى بها – هي كلها في ذاتي ، أعني أنها تعيُّنات لذاتي الواحدة ، وأنها تعبر عن ضرورة وجود وحدة شاملة لهذه التعيُّنات في وعي واحدٍ أحد . لكن في هذه الوحدة للشعور الممكنة يقوم أيضاً شكل كل معرفة الموضوعات (الّتي بها المتعدد يتصوّر أنه ينتسب إلى موضوع) . والكيفية الّتي بها متعدد الامتثال الحِسّي (العيان) ينتسب إلى شعور (وعي) ، تسبق إذن كل معرفة للموضوع ، بوصفها شكله العقلي ، وتؤلف معرفة صورية قبلية بكل الموضوعات بوجه عام ، من حيث أنها مفكّر فيها (المقولات) . وتركيب هذه الموضوعات بواسطة الخيال المحض ، ووحدة كل الامتثالات ، بالنسبة إلى الوعي الأصلي ، تسبق كل معرفـــة تجريبيـــة .

فالسبب الذي من أجله تكون التصورات المحضة للذهن ممكنة إذن قبلياً ، وأيضاً — بالنسبة إلى التجربة — ضرورية — هو أن معرفتنا لا تتعلق إلاّ بالظواهر التي يقوم فينا إمكانها ، والتي ارتباطها ووحدتها (في امتثال موضوع ما) توجد فينا فقط ، ولهذا يجب أن تسبق كل التجربة وتجعلها أولاً ممكناً من حيث الشكل . ووفقاً لهذا المبدأ ، وهو وحده الممكن بين المبادىء جميعها ، قام استنباطنا للمقولات » (« نقد العقل المحض » ط[١] ص ١٢٨ — ١٣٠ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٤٤ — ١٤٦) .

لقد أراد كنت أن يفسّر معرفتنا القبلية بعالم الظواهر . وفي سبيل ذلك حصر معرفتنا القبلية ، بل وكل معرفة ، في عالم الظواهر . ذلك أن العقل لا يمكن أن يعرف إلاّ ما هو معطى في الحواس : والادراكات الحِسّية يجب أن تكون معطاة في أشكال الحساسية (الزمان والمكان) وأن تمزج وفقاً لمبادىء التركيب المضمرة في الفكر . ومعنى هذا أننا نستطيع معرفة الأشياء كما تظهر لعقولنا البشرية ، ولكن ليس من حقّنا أن نعدّ هذه المعرفة معرفة بالأشياء كما هي في ذاتها ؛ كما أننا لا نستطيع أن نأمل في الحصول على نمط آخر من المعرفة غير ذلك الذي نملكه .

وقد حار الباحثون في تحديد موقف كَنْت هذا :

فقال كمب سمث Kemp Smith في شرحه على « نقد العقل المحض » (ص ٢٢٧ ، ٢٧٢) إن موقف كنت في نظرية المعرفة يتسم بنزعتي : الذاتية subjectivism والظاهرية phenomenalism ، وإنه لم يدرك ما بين هاتين النزعتين من تناقض ، بل ظل يترجح بينهما بطريقة عمياء !

وبيتون [١] لا يوافقه على هذا التقدير ، ولكنه يشير إلى الصعوبة القائمة في نظرية كنت هذه وهي : كيف يكون ثم عالم ظواهر مشترك ، إذا كانت مادة

---

(١) H. J. Paton : **Kant's Metaphysic of experience,** I, p. 584. London 1970

هذا العالم مصنوعة من انطباعاتنا الحسّية الخاصة ، وشكله راجعاً إلى طبيعة الحساسية الإنسانية والفكر الإنساني ؟

وأرجح تفسير هو القول بأن كنت وإن مهّد السبيل إلى المثالية المطلقة عند فشته وهيجل ، فإنه لم يسلك هذا السبيل ولم يذهب إلى حد القول بأن العقل هو الذي يخلق الأشياء ، ولم يقل إن العقل هو الذي يفرض على الطبيعة قانونه . «صحيح أن القوانين الجزئية خاضعة قطعاً وبدون استثناء للمقولات ، لكن لا يمكن استخراجها كلها من المقولات . بل لا بد من إضافة التجربة من أجل الوصول إلى معرفتها » (طبعة برلين ص ١٢٧) .

الباب الثاني

تحليل المبادىء

أو التحليل المتعالي

١

اسكيمية التصورات المحضة للذهن

إذا عرّفنا الذهن عامةً بأنه ملكة القواعد ، فإن الحكم هو ملكة الإدراج تحت قواعد ، أي تقرير ما إذا كان شيء ما خاضعاً لقاعدة معلومة Casus datae legis . **والمنطق العام** لا يتضمن أية قواعد خاصة بالحكم ، ولا يمكن أن يتضمن شيئاً منها . ذلك لأنه لما كان يصرف النظر عن كل **مضمون** للمعرفة ، فإنه لا يبقى له سوى أن يعرض بطريقة تحليلية الشكل البسيط للمعارف وفقاً للتصورات ، والأحكام ، والبراهين ، ووضع القواعد الصورية لكل استعمال للذهن .

لكن إذا كان **المنطق العام** لا يستطيع أن يعطي تعليمات للحكم ، فالأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق **بالمنطق المتعالي** ، فإن مهمة هذا الأخير تصحيح وتأمين الحكم بواسطة قواعد محدّدة .

والنظرية المتعالية في الحكم تتضمن فصلين :

١ – الأول يبحث في الشرط الحِسّي الذي يمكّن وحده من استعمال التصورات المحضة للذهن ، أي اسكيمية الذهن المحض .

٢ – والثاني يبحث في الأحكام التركيبية الصادرة قبلياً – تحت هذه الشروط – عن التصورات المحضة للذهن والتي تقوم أساساً لسائر المعارف كلها قبلياً ، أعني مبادىء الذهن المحض .

فلندرس الموضوع الأول الآن :

في كل إدراج لموضوع تحت تصور ، فإن امتثال الأول يجب أن يكون متجانساً مع الثاني ، أعني أن التصور يجب أن يحتوي على ما هو ممتثل في الموضوع المطلوب إدراجه . وهذا ما يطلق عليه إدراج شيء تحت تصور . فمثلاً التصور التجريبي **لصحن** متجانس نوعاً مع التصور المحض الهندسي **للدائرة** ، لأن الشكل المستدير المفكّر فيه بالنسبة إلى الصحن ، يتقدم للعيان في الدائرة ، أو بعبارة أخرى : دائرية الصحن مدرجة في شكل الدائرة الهندسية بوجه عام .

لكن يلاحظ أن التصورات المحضة للذهن غير متجانسة مع العيانات التجريبية ، ولا يمكن أن توجد في عيانٍ ما . فكيف يتأتى إذن إدراج العيانات تحت التصورات المحضة ؟ مثلاً : العلّيّة ، وهي تصور محض للذهن ، كيف يمكن إدراج ظاهرة احتراق الورق بتقريبه من عود ثقاب مشتعل – إدراج هذه الظاهرة تحت مقولة العلية ، مع أن العلية لا تدرك في عياننا لهذه الظاهرة ؟

تلك هي المشكلة ، أعني : كيف نفسر أن تصورات محضة للذهن يمكن أن تطبّق على الظواهر بوجه عام ؟

لا بد من وسيط ، أي طرف ثالث بين التصور والعيان ، أو بين المقولة والظاهرة ، يتوسط في تطبيق الأول على الثاني ، أي التصور على العيان ، أو المقولة على الظاهرة . وهذا الوسيط يجب أن يكون **محضاً** من ناحية ، أي ليس

فيه أي عنصر تجريبي ، وأن يكون من ناحية أخرى **عقلياً** ، ومن ناحية ثالثة **حِسيّاً** . وهذا هو الإسكيم المتعالي .

ومثاله : التصور المتعالي للزمان : فهو مجانس للمقولة من حيث أنه كُلّي ويقوم على قاعدة قبلية . وهو من ناحية أخرى مجانس للظاهرة ، من حيث أن الزمان متضمّن في كل امتثال تجريبي للمتعدد . وعلى هذا فإن تطبيق المقولة على الظواهر سيكون ممكناً بفضل التحديد المتعالي للزمان . وهذا التحديد ، بوصفه إسكيماً لتصورات الذهـــن ، يستخدم في إجـــراء إدراج الظواهر تحت المقولة .

« والإسكيم ليس إلاّ نتاج الخيال ؛ لكن لما كان تركيب الخيال لا يهدف إلى أي عيان ، وإنما يهدف إلى الوحدة في تحديد الحساسية ، فينبغي أن نميّز الإسكيم من الصورة . فحين أضع خمس نقط الواحدة بعد الأخرى هكذا ..... فتلك صورة العدد خمسة . لكن حين أفكر فقط في عدد ما ، يمكن أن يكون خمسة أو مائة، فإن هذه الفكرة هي امتثال لمنهج من أجل امتثال كثرة (مثلاً : ألْف) في صورة ، وفقاً لتصور معيّن ، أولى من أن تكون هي الصورة نفسها ، ويصعب عليّ في هذه الحالة الأخيرة أن أتقراها بعينيّ وأقارنها بالتصور . وهذا الامتثال لعملية عامّة للخيال ابتغاء تزويد تصور بصورته هو ما أسميه : إسكيم هذا التصور .

وفي الواقع ليس الأساس في تصوراتنا الحِسّية المحضة صُوَر موضوعات ، بل إسكيمات . ولا توجد صورة مثلث يمكن أن تكون أبداً مطابقة لتصور مثلث بوجه عام . وذلك أن أية صورة لا يمكن أن تبلغ عموم التصور الذي بفضله ينطبق هذا التصور على كل المثلثات ؛ سواء منها ما هو قائم الزاوية وغيره ، لكنها ستكون دائماً مقصورةً على جزء واحدٍ من هذا المجال . وإسكيم المثلث لا يمكن أن يوجد أبداً إلاّ في الفكر ، وهو يدل على قاعدة تركيبِ للخيال ، بالنسبة إلى أشكالٍ محضةٍ في المكان ؛ وموضوع التجربة أو أيةَ

صورة لهذا الموضوع أقل قدرة على بلوغ التصور التجريبي ، لكن هذا الأخير يتعلق دائماً مباشرةً بإسكيم الخيال . وكأنه يتعلق بقاعدة تفيد في تحديد عياننا وفقاً لتصور ما عامّ . فتصور «كلب» يعني قاعدةً وفقاً لها خيالي يمكن أن يعبّر بوجه عام عن شكل حيوان من ذوات الأربع ، دون أن يقتصر على شيء خاص تقدمه إليّ التجربة ، أو على صورة ممكنة يمكنني أن أمتثلها عينياً .

وهذه الإسكيمية التي يقوم بها ذهننا هي فنّ مدفون في عمائق النفس الإنسانية وسيكون من الصعب دائماً أن ننتزع جهازه الحقيقي من الطبيعة ، ابتغاء عرضه مكشوفاً أمام العيون . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن **الصورة** Bild, image هي ناتج القوة التجريبية التي للخيال المنتج — وأن **إسكيم** التصورات الحسّية ، كأشكال في المكان ، هو ناتجٌ وبمثابة شكل طرّة monogramme للخيال المحض القبلي بواسطته ووفقاً له تكون الصور أولاً ممكنة — وأن هذه الصور لا تكون مرتبطة بالتصور إلا بواسطة الإسكيم الذي تدلّ عليه، والذي لا تتطابق تماماً معه . وبالعكس ، فإن إسكيم تصور محض للذهن هو شيء لا يمكن أن يردّ إلى أية صورة ؛ إنه ليس شيئاً آخر غير التركيب المحض ، المصنوع وفقاً لقاعدة وحدية بواسطة تصورات بوجه عام ، قاعدة تعبّر عن المقولة ، وهو ناتج متعالٍ للخيال يتعلق بتحديد الحسّ الباطن بوجه عام وفقاً لشرائط شكله (الزمان) بالنسبة إلى كل الامتثالات ، من حيث أنها يجب أن تتسلسل قبلياً في تصوّر ، وفقاً لوحدة الوعي aperception » (« نقد العقل المحض » ط١ ص ١٤٠—١٤١ ، ط٢ ص ١٧٩—١٨٠ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٥٢ — ١٥٣) .

ثم يعلل كنت الإسكيمات المتعالية للتصورات المحضة للذهن بعامةٍ وفقاً لترتيب المقولات وعلاقتها بها ، فيقول :

« إن الصورة المحضة لكل المقادير بالنسبة إلى الحسّ الخارجي هي المكان ، لكن صورة كل موضوعات الحواس بوجه عام هي الزمان . والإسكيم المحض للكم ، باعتباره تصوراً للذهن ، هو **العدد** ، الذي هو امتثال يشمل الجمع

المتوالي للوحدة (إلى المجانس)ٌ. وهكذا فإن العدد ليس شيئاً آخر غير وحدة التركيب العامل في المتعدد لعيان متجانس بوجه عام ، من حيث أنني أنتج الزمان نفسه في إدراك العيان .

والواقع هو ، في التصور المحض للذهن ، ما يناظر إحساساً بوجه عام ، وبالتالي ما تصوّره يدلّ بنفسه على وجود (في الزمان) . والسلب هو ما تصوره يمثل عدمَ وجود (في الزمان) ؛ وتقابل هذين الشيئين ينتج عن الفارق بين زمان يتصور مليئاً ويتصوَّر هو نفسه خاوياً . ولما كان الزمان ليس إلاّ شكل العيان ، وبالتالي الموضوعات بوصفها ظواهر ، فإن ما فيها يناظر الإحساس هو المادة المتعالية لكل الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها (الشيئية ، الواقع) . وكل إحساس له درجة أو كمّ به يمكن أن يملأ نفس الزمان ، أعني الحس الباطن بالنسبة إلى نفس الامتثال لموضوعٍ ما ، حتى يرجع إلى لا شيء (= صفر = سلب) . ولهذا فإن ثم رابطة وتسلسلا أو بالأحرى انتقال من الواقع الى السلب يجعل كل واقع قابلاً للامتثال ، من حيث هو كم quantum ؛ وإسكيم واقع ، بوصفه كماً لشيء ما ، من حيث أن هذا الشيء ما يملأ الزمان ، هو هذا الإنتاج المستمر المطّرد للواقع في الزمان ، حيث يُنْزَل في زمان الإحساس الذي له درجة معيّنة حتى اختفائه النهائي ، أو حيث يرتفع شيئاً فشيئاً من سلب الإحساس إلى كمّ هذا الإحساس .

وإسكيم الجوهر هو بقاء (استمرار) الواقع في الزمان ، أعني امتثال هذا الواقع بوصفه الأساس الباقي للتعيّن التجريبي للزمان بعامة ، وهو أساس يبقى إذن بينا كل الباقي يتغير . (والزمان لا يسيل ، وإنما وجود ما يتغير هو الذي يسيل فيه . وإذن يناظر الزمانَ الذي هو نفسه ثابت في الظاهرة — الثابتُ في الوجود ، أعني الجوهر ، وفي الجوهر يمكن تعيين توالي الظاهر بالنسبة إلى الزمان ووجودها معاً) .

وإسكيم العِلّة والعِلّية لشيءٍ بوجه عام هو الواقع الذي إذا ما وُضِع

إعتباطياً ، فهو يتلى دائماً بشيء آخر . إنه يقوم إذن في توالي المتعدد ، من حيث أن هذا التوالي خاضع لقاعدة .

وإسكيم التبادل أو العلية المتبادلة للجواهر بالنسبة إلى أعراضها هو معية تعيّنات الواحد مع تعينات سائرها وفقاً لقاعدة عامة .

وإسكيم الإمكان هو اتفاق تركيب الامتثالات المختلفة مع شروط الزمان بوجه عام (مثل أن الإضداد لا يمكن أن توجد معاً في الشيء الواحد ، بل فقط الواحد بعد الآخر) ؛ فهو إذن تعيين امتثال شيء ما بالنسبة إلى زمانٍ ما .

وإسكيم الواقع هو الوجود في زمانٍ معيّن .

وإسكيم الضرورة هو وجود موضوعٍ في كل زمان .

وبهذا نرى ما يحتويه إسكيمُ كل مقولةٍ وما يجعله قابلاً للامتثال : فبالنسبة إلى الكم ، إنتاج (تركيب) الزمان نفسه في الإدراك الضروري لموضوعٍ ما ؛ وبالنسبة إلى الكيف ، تركيب الإحساس (الإدراك) مع امتثال الزمان (أو ملء الزمان) ؛ وبالنسبة إلى الإضافة ، علاقة الإدراكات بعضها بالنسبة إلى بعض في كل زمان (أعني وفقاً لقاعدة تعيين الزمان) ، وأخيراً بالنسبة إلى إسكيم الجهة ومقولاتها ، الزمان نفسه ، من حيث مضاف corrélatum تعيين الموضوع ، فيما يتعلق بمسألة معرفة ما إذا كان ، وكيف ينتسب إلى الزمان .

فالإسكيمات ليست إذن غيرُ تعيّنات الزمان قبلياً ، وهي تصنع وفقاً لقواعد ، وهذه التعيّنات — وفقاً لترتيب المقولات — تتعلق بسلسلة الزمان ، ومضمون الزمان ، وترتيب الزمان ، وأخيراً بمجموع الزمان ، بالنسبة إلى كل الموضوعات الممكنة » . (« نقد العقل المحض » ط[1] ص ١٤٤–١٤٥ ، ط[2] ص ١٨٣–١٨٤ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٥٣ — ١٥٥) .

وهكذا نرى أن إسكيمية الذهن ، التي يقوم بها التركيب المتعالي للخيال ، إنما تهدف إلى تحقيق الوحدة في كل المتعدد الذي يأتي به العيان في الحس الباطن . ولهذا فإن إسكيمات التصورات المحضة للذهن هي الشروط الصادقة الوحيدة التي تمكّن من تزويد هذه التصورات بعلاقة مع الموضوعات ، أي بمعنى . والمقولات بدون إسكيم ليست إلا وظائف للذهن تتعلق بتصورات ، لكنّها لا تمثل أي موضوع .

٢

نظام مبادىء الذهن المحض

تقوم كل معرفة على أساس عدد من القضايا الأساسية القبلية تفترضها سائرها . وهذه القضايا الأساسية القبلية قبليةً مطلقةً هي مبادىء الذهن المحض .

ولما كانت كل معرفة بالواقع تركيبية ، فيجب أن تكون هذه المبادىء العليا تركيبية قبلية . لهذا لا يمكن أن نعدّ من بينها مبدأ (عدم) التناقض ، لأنه تحليلي . صحيح أن هذا المبدأ معيار كُلّي لكل حقيقة ، لكنه معيار سلبي خالص : ذلك أنه يستطيع أن يقضي على كل تقرير متناقض ، لكنه لا يضع مكانه أية حقيقة ، ولا يؤسس شيئاً غير تحصيلات الحاصل العقيمة في المنطق الصوري . « إن هذا المبدأ لا ينتسب إلاّ إلى المنطق ، لأنه ينطبق على المعارف منظوراً إليها على أنها معارف بعامة بغضّ النظر عن مضمونها ، ولأنه يعلن أن التناقض يقضي عليها ويزيلها تماماً .

لكن يمكن مع ذلك استخدامه بطريقة إيجابية ، أي استعماله ليس فقط من أجل طرد البُطْلان والخطأ (بقدر ما يتعلقان بالتناقض) ، بل وأيضاً من أجل تعرُّف الحقيقة . ذلك أنه إذا كان الحكم تحليلياً ، سواء أكان سالباً أم موجباً ، فلا بد من إدراك صحّته بواسطة مبدأ التناقض ؛ لأننا سننفي بحقٍّ مضاد ما وُضِع وفكر فيه في معرفة الموضوع ؛ بينما التصور نفسه يجب بالضرورة أن

يُحْمَل على هذا الموضوع »، لهذا السبب وهو أن مضادّه سيكون مناقضاً لهذا الموضوع .

ولهذا يجب علينا أن ندع **لمبدأ التناقض** قيمته الكلية الكافية بوصفه مبدءاً **لكل المعرفة التحليلية** ؛ لكن الثقة به وفائدته لا تتعديان الثقة والفائدة المتعلقتين بمعيارٍ كافٍ للحقيقة . ذلك أن كون المعرفة لا يمكن أن تقوم ضده دون أن تقضي على نفسها بنفسها، هذا يجعل من هذا المبدأ شرطاً لا غنى عنه sine qua non لكنه لا يجعله المبدأ المعيِّن لحقيقة معرفتنا .

على أنه يمكن صياغة هذا المبدأ الصوري بصيغة يندسّ فيها تركيب اندساساً حدث عن غفلة ودون فائدة ، وهي : من المستحيل أن يكون الشيء وألا يكون معاً في نفس الوقت . فمثلاً الإنسان الشاب لا يمكن أن يكون شيخاً في نفس الوقت ؛ لكن يمكنه أن يكون شاباً في فترة ما ، وألاّ يكون شاباً — أي يكون شيخاً — في فترة أخرى . لكن مبدأ التناقض ، من حيث أنه مبدأ منطقي خالص ، ينبغي ألا يقصر دعاواه على علاقات الزمان ؛ ولهذا فإن هذه الصيغة تتعارض تماماً مع الغرض من هذا المبدأ . وسوء الفهم إن نشأ أولاً من فصل محمول شيء ما عن تصور هذا الشيء ، ثم ربط هذا المحمول بمضاده ؛ وما ينتج عن ذلك من تناقض لم يعد يتعلق بالموضوع ، بل يتعلق فقط بمحموله المرتبط به تركيبياً ، ولا يقع إلاّ إذا وضع المحمولان الأول والثاني في نفس الوقت . فإذا قلت أن رجلاً جاهلاً هو ليس متعلماً ، فيجب في نفس الوقت أن أضيف هذا الشرط : « في نفس الوقت » ، لأن من هو في وقت ما جاهل يمكن تماماً أن يكون متعلّماً في وقت آخر . لكن لو قلت : لا جاهل متعلم ، فإن القضية تكون تحليلية ، لأن الخاصة (الجهل) تسهم في هذه الحالة في تكوين تصور الموضوع ؛ والقضية السالبة تصدر حينئذ عن مبدأ التناقض ، دون حاجة إلى إضافة الشرط : « في نفس الوقت » .

* * *

« والمبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية هو أن كل موضوع خاضعٌ للشروط الضرورية للوحدة التركيبية لمتعدد العيان في تجربة ممكنة » . (طبعة برلين ص ١٤٥ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٦٢) .

وإمكان التجربة هو الذي يعطي لمعارفنا القبلية كلها واقعاً موضوعياً . والتجربة إنما تقوم على الوحدة التركيبية للظواهر ، أي على تركيبٍ لموضوع الظواهر عامة بواسطة تصورات . وبدون هذا الترتيب لن تعد معرفة ، بل مجرد مجموعة من الإدراكات . ولهذا يوجد كأساس للتجربة مبادىء ، أي قواعد عامة لوحدة تركيب الظواهر .

ويُلْجأ مرة أخرى إلى لوحة المقولات لتقديم مشروع لوحة المبادىء « لأن المبادىء ليست شيئاً آخر غير قواعد الاستخدام الموضوعي للمقولات » . وهاك هذه اللوحة :

المقولات :	مبادىء الذهن المحض :
١ — الكم	بديهيات العيان
٢ — الكيف	توقّعات الإدراك
٣ — الاضافة	نظائر التجربة
٤ — الجهة	مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام

والمجموعتان الأوليان من المبادىء ، ويقينهما عياني ، يطلق عليهما اسم : المبادىء الرياضية ؛ والمجموعتان الأخريان ويقينهما منطقي discursive ، يطلق عليهما اسم : المبادىء الديناميكية .

أ — بديهيات العيان

مبدأ هذه البديهيات هو : « كل العيانات هي مقادير ممتدة » .

ذلك أن كل ظاهرة لها بالضرورة الزمان والمكان بمثابة شكلين لها . ولكني

لا أستطيع أن أمتثل مدّة معيّنة إلاّ بالإضافة المتوالية لكل اللحظات التي تؤلّفها ، كذلك لا أستطيع أن أمتثل خطّاً دون أن أجرّه في عقلي، أي دون أن أنتج على التوالي كل أجزائه . وهذا الامتثال السابق للأجزاء الذي يجعل امتثال الكل ممكناً ، هو بالتعريف ، الطابع الخاص بالمقادير الممتدة . فكل الظواهر إذن تدرك على أنها مجموعات من أجزاء .

والهندسة وبديهياتها إنما تقوم على هذا التركيب الذي يتولاه الخيال المبدع ، وكذلك تقوم كل معرفة بموضوعات التجربة ، لأن الإدراك لا يكون ممكناً إلاّ بالعيان الخالص للزمان والمكان . ومن هذا نستطيع أن نستنتج قبلياً أن حسابات المهندس تنطبق بالضرورة على موضوعات التجربة ، وعلى الظواهر .

ب ـ توقعات الإدراك

ومبدؤه هو : « في كل الظواهر ، الواقع ـ وهو موضوع الإحساس ـ له مقدار ذو شدة ، أي له درجة » .

ذلك أن لكل ظاهرة مادة معطاة من الحسّ (اللون ، الصوت) وتكوّن الواقع . وهذا الواقع له مقدار ذو شدّة ؛ فيمكن أن يتنوع من الصفر في الإحساس إلى أية درجة ممكنة ، لكنه معطى دائماً بوصفه وحدة ، ويُشعر به كله مباشرة ، ولا ينتج ، مثل المقادير الممتدة ، من التركيب المتوالي لعدة إحساسات . صحيح أن الذهن لا يمكن أن يعرف قبلياً درجة الإحساس وإنما التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تكشف عن شدّة طَعْمٍ أو لون . لكن لو صرفنا النظر عن الدرجات المختلفة التي يمكن أن يمرّ بها إحساس ، فإنه يبقى التصوّر العام التركيبي **للتدرُّج** وهو شكل عام قبلي ، درجاته الجزئية المعروفة قبلياً لن تكون غير التعيُّنات .

ولهذا المبدأ أهمية عظمى في الفزياء ، لأنه يسمح بأن ندخل قبلياً في نظرية المادة عنصراً آخر غير عنصر الكم الممتد الذي أقرّ به الديكارتيون . ويقضي خصوصاً على فرض الخلاء الذي لجأ إليه بعض الفزيائيين لتفسير عدم التساوي في وزن كرة من الرصاص وكرة من العاج كلتيهما من نفس الحجم . فتبعاً لمبدأ كنت هذا يمكن أن نتصور أن المقدار ذا الشدّة لظاهرة ما يتغيّر في الدرجة دون أن يزيد مقداره الامتدادي أو ينقص . فلا بد إذن من الإقرار بالاتصال المزدوج — من حيث الشدة ومن حيث السعة والامتداد — لكل الظواهر .

والتوقع هو كل معرفة بواسطتها أستطيع أن أعرف وأعيّن قبلياً ما ينتسب إلى المعرفة التجريبية . لكن لما كان في الظواهر شيء لا يعرف قبلياً ويكوّن الفارق بين التجريبي وبين المعرفة القبلية ، وهو الإحساس (بوصفه مادة الإدراك) ، فإنه ينتج عن هذا أن الإحساس هو ما لا يمكن توقعه أي معرفته سلفاً . ومن الممكن أن نسمّي توقعات للظواهر : التعيُّنات المحضة في المكان والزمان من ناحية الشكل ومن ناحية الكمّ ، لأنها تمثّل قبلياً ما لا يمكن أن يعطى إلاّ بعدياً في التجربة .

والمقدار ذو الشدّة هو المقدار الذي لا يدرك إلا بوصفه وحدة ، وفيه الكثْرة لا يمكن أن تمثّل إلا بتقريبها من السلب = صفر . فكل حقيقة في الظاهرة لها إذن مقدار ذو شدّة ، أي لها درجة . فلو نظرنا إلى هذه الحقيقة على أنها علّة ، فإننا نسمي باسم درجة الواقع — من حيث العلة — لحظةً ما ، مثل لحظة الثقل ، وذلك لأن الدرجة لا تدل إلاّ على المقدار الذي إدراكه ليس متوالياً ، بل يتم في لحظة .

واتصال المقادير هو خاصيتها في أن لا يكون في ذاتها أي جزء هو أصغر جزء ممكن (جزء بسيط) . فالزمان والمكان كمّان متصلان ، لأنه لا جزء منها يُعْطَى لا يكون محصوراً داخل بعض الحدود (النقط واللحظات) ، ولأنه ،

تبعاً لذلك ، يجب أن يكون هذا الجزء نفسه بدوره مكاناً أو زماناً . وإذن فالمكان لا يتألف إلاّ من أمكنة ، والزمان لا يتألف إلاّ من أزمنة .

وكل الظواهر بوجه عام هي مقادير متصلة ، سواء من حيث عيانها بوصفها مقادير ممتدة ، ومن حيث الإدراك البسيط (الإحساس) بوصفها مقادير مشتدّة (أو ذات شدّة) . وحين يتقطع تركيب متعدد الظواهر ، يصبح هذا المتعدد مجموعاً من عدة ظواهر ليس ناتجاً عن الاستمرار البسيط للتركيب المنتج لحالة ما ، وإنما بتكرار تركيب منقطع دائماً . فمثلاً حين أقول إن ١٣ تالراً هي كمية من الفضة ، فهذا التعبير صحيح بالقدر الذي به أفهم من هذا مقدار مارك من الفضة الرقيقة ، هو من غير شك مقدار متصل ليس فيه أي جزء هو الأصغر ، بل فيه كل جزء يمكن أن يكوّن قطعة فضة تحتوي على مادة تقطع أصغر منها . لكن لو فهمت من هذا التعبير : ١٣ تالراً مستديرة ، مأخوذة على أنها هذا العدد من قِطَع النقود (مهما يكن تركيب ما فيها من معدن الفضة) ، فإنني أخطىء إن سميتها كمية من التالرات ، وعليّ — على العكس — أن أسميّها مجموعة أي عدداً من قطع من الفضة . فلما كانت الوحدة هي أساس كل عدد ، فإن الظاهرة — من حيث هي وحدة — هي كمية، وبهذه المثابة هي دائماً متصلة .

ج — نظائر التجربة

وصيغتها العامة هي : « التجربة ليست ممكنة إلاّ بامتثال رابطةٍ ضرورية بين الإدراكات » .

وهذا المبدأ ينتج مباشرةً من نظرية المقولات . ذلك أن الإدراكات ، وهي مشتتة ومختلفة ، لا يمكن أن تصير معرفة موضوعية إلا بشرط أن تدرك

في تركيب مطابق لقوانين الذهن . وفي الزمان تترابط إدراكاتنا ، وفقاً لثلاثة ضروب مختلفة ، هي : **الاستمرار ، التوالي ، المعيّة** . ومن هنا توجد ثلاث قواعد أو نظائر للتجربة ، تناظر ثلاث مقولات هي : الجوهر ، العلّة ، التبـــادل .

والمبدأ العام لهذه النظائر الثلاث يقوم على **الوحدة** الضرورية للوعي ، بالنسبة إلى كل شعور تجريبي ممكن (للإدراك) aperception **في كل زمان** ، وبالتالي — ما دامت هذه الوحدة تصلح أساساً قبلياً — على الوحدة التركيبية لكل الظواهر ، من حيث علاقتها في الزمان .

فلندرس كل واحدة من هذه النظائر الثلاث :

١ — مبدأ استمرار الجوهر

يقول هذا المبدأ أو النظيرة الأولى : الجوهر يستمر (يبقى) في كل تغير الظواهر ، وكميّته لا تزيد في الطبيعة ولا تنقص .

ومعظم الفلاسفة قد أقرّوا بهذا المبدأ ، لكنهم ظنوا خطأً أنه قضية تحليلية وأعفوا أنفسهم من البرهنة . لكن المنهج النقدي يسمح بتبرير مبدأ الجوهر باسم شروط التجربة الممكنة . ذلك أننا لو فرضنا أن شيئاً قد ابتدأ ابتداءً مطلقاً ، فإن علينا أن نقر بوجود لحظة لم يكن فيها موجوداً . لكن لما كان من غير الممكن تصوّر زمان خاوٍ ، فلا بد بالضرورة من ربط هذه اللحظة بما يسبقها . وإذن لا بد من ربط الحاضر بالماضي واعتبار ما يولد أنه تغيير فيما قد كان . وبالجملة ، التغير ، وهو موضوع الإدراك — ليس ممكناً إلاّ بفضل ما هو ثابت . والتغير هو ضرب من الوجود يتلو ضرباً من الوجود لنفس الشيء . وإذن فكل ما يتغير هو مستمر وباق ، ولا يتغير منه إلا حالته .

ولما كان هذا التغير لا يتعلق إلاّ بالتعيّنات الّتي يمكن أن تنتهي أو أن تبدأ ، فإن في وسعنا أن نقول – بتعبير يبدو متّسماً بطابع المفارقة – إن المستمر أو الباقي (الجوهر) هو الذي تغير ، وأن المتغيّر لا يحدث له تغير في الوجود ، بل فقط تغير في الحالة ، لأن بعض التعيّنات تنتهي والبعض الأخرى تبدأ .

وإذن فالتغير لا يمكن أن يدرك إلاّ في الجواهر ، ولا يمكن إدراك الميلاد والموت إلاّ بوصفهما تعيّنات للمستمر أو الباقي ، لأن المستمر هو الذي يمكّن من امتثال الانتقال من حالة إلى أخرى ، من عدم الوجود إلى الوجود .

٢ – النظيرة الثانية :

مبدأ الإنتاج

يقول هذا المبدأ : « كل التغيرات تنتج وفقاً لقانون الارتباط بين العلة والمعلول » .

إن كل الظواهر هي عبارة عن تغير شيء يبقى ويستمر ؛ والتغير يبدو لنا دائماً على شكل توالٍ في الزمان . لكن إذا لم نقرّ برابطة بين الحدين **أ** ، **ب** في التغير – غير رابطة التوالي الّتي يدركها الحسّ ، فإننا لا نملك أن نقول شيئاً أكثر من أن **ب** ظهرت لنا بعد **أ** : وستكون هذه العلاقة ذاتية خالصة ، ويمكن الخيال على هواه أن يقلبها ويفترض أن الحد الثاني قد سَبَق الحدَّ الأول . فلكي تكون علاقة التوالي محكمة ومعيّنة بدقة ، كما يقتضي العلم ، فلا بد لي أن أفرض على الإدراك وعلى الخيال التصورَ الترّكيبي لعلاقة من شأنها أن تجعل **أ** تعيّن بالضرورة **ب** . وهذا التصور هو تصور العلية .

أما أن نزعم مع هيوم أن فكرة العلية مستمدة من اعتياد إدراك تواليات ثابتة ، فهذا من شأنه سلبها الطابع الجوهري الخاص بها ، أعني الضرورة والكلية . فالذهن وحده هو الذي يستطيع أن يعيّن قبلياً للظواهر مكاناً معيّناً في الزمان ، وذلك بأن يعتبرها معلولات بالنسبة إلى ظواهر سابقة . فلا بد إذن من قلب النتيجة التي يقول بها التجريبيون ، وأن نقول : كل تجربة تفترض الذهن ، وهو وحده الذي يمكّن من امتثال موضوع بوجهٍ عام .

ويكفي أن ننظر إلى المشكلة من ناحية الزمان : فإننا نلاحظ أن الزمان السابق يعيّن بالضرورة الزمان التالي ، بمعنى أنني لا أستطيع الحصول على الزمان التالي إلاّ من خلال الزمان الأول ؛ وهذا قانون لحساسيتنا ضروري ، لأن الزمان ما هو إلاّ شكل لحساسيتنا . ولهذا فإنه من الضروري في المعرفة التجريبية لتسلسل الزمان أن تعين ظواهرُ الزمان الماضي كلَّ وجود في الزمان التالي ، وأن الظواهر التالية لا تقع إلاّ بالقدر الذي به وجودها يتعيّن بالأحداث السابقة .

والذهن هو الذي يجعل التجربة ممكنة ، لأنه بدون الذهن لا نستطيع أن نعرف شيئاً . يقول كنت : « لكل تجربة وحتى لإمكان أية تجربة يلزم الذهن ، والدور الأول الذي يقوم به فيها ليس إيضاح امتثال الموضوعات ، بل جعل امتثال الموضوع بوجه عامٍ ممكناً . وهو إنما يحصل على هذا المطلوب من كونه ينقل ترتيب الزمان إلى الظواهر وإلى وجودها ، معيّناً لكل واحدة منها — منظوراً إليها على أنها نتيجة — مكاناً معيّناً قبلياً ، بالنسبة إلى الظواهر السابقة ، مكاناً بدونه لن تتفق مع الزمان الذي يعيّن قبلياً مكان كل أجزائها — لكن تعيين الأماكن هذا لا يمكن أن يستمد من علاقة الظواهر بالزمان المطلق (لأنه ليس موضوعاً للإدراك) ؛ بل لا بد — على العكس — من أن تعيّن الظواهر بعضها لبعضٍ أماكنها في نفس الزمان وتجعلها ضرورية في ترتيب الزمان ،

أي أن ما يتلو أو يحدث يجب أن يتلو — وفقاً لقاعدة عامة — ما كان متضمّناً في الحالة السابقة ؛ ومن ثم توجد سلسلة من الظواهر تنتج — بواسطة الذهن — نفس الترتيب ونفس التسلسل المتصل في سلسلة الإدراكات الممكنة ، اللذين نجدهما قبلياً في شكل العيان الباطن (عيان الزمان) حيث ينبغي لكل الإدراكات أن تجد مكانها .

فأنّ شيئاً ما يحدث : هذا إدراك ينتسب إلى تجربة ممكنة ويصير واقعياً بكوني أنظر إلى الظاهرة على أنها معيّنة من حيث مكانها في الزمان ، وبالتالي من حيث كونها موضوعاً يمكن دائماً العثور عليه وفقاً لقاعدة في تسلسل الإدراكات. لكن هذه القاعدة التي تفيد في تحديد شيء ما فيما يتعلق بتسلسل الزمان هي أن نجد فيما يسبق الشرطَ الذي يجعل الحادث يتلو دائماً ، أي على نحوٍ ضروري . فإذن مبدأ العلة الكافية هو أساس التجربة الممكنة ، أعني المعرفة الموضوعية للظواهر من ناحية علاقتها في توالي الزمان .

والدليل على هذا المبدأ يقوم فقط في الحجج التالية :

إن كل معرفة تجريبية تفترض تركيب المتعدد الذي يقوم به الخيال ، وهو دائماً تالٍ ، أعني إن الامتثالات تتوالى فيه دائماً الواحد تلو الآخر . لكن التوالي لا يتحدد أبداً في الخيال من وجهة نظر الترتيب بالنسبة إلى ما يجب أن يسبق وما يجب أن يتلو ، وسلسلة الامتثالات التي تتوالى يمكن تناولها صعوداً أو نزولاً . فإذا كان هذا التركيب هو تركيب لإدراك متعدد ظاهرة معطاة ، فإن الترتيب يتعيّن في الموضوع ، أو بتعبير أدق ، هاهنا ترتيب للتركيب المتوالي يعيّن موضوعاً ، وتبعاً له لا بد أن شيئاً ما يسبق ، وهذا الشيء إذا ما وُضِع ، فلا بد أن يتلوه شيء آخر بالضرورة .

وثمّ صعوبة لا بد من التغلّب عليها وهي أن مبدأ الارتباط العِلّي بين

الظواهر مقصور على تواليها ، بينما في استخدام هذا المبدأ نجد أنه ينطبق أيضاً على معيّتها وأن العلة والمعلول يمكن أن يوجدا معاً . فمثلاً : في الغرفة حرارة لا توجد في الهواء الطلق . فأبحث عن السبب فيما حوالي . فأجد الموقد مشتعلاً . وهذا الموقد يوجد علةً في نفس الوقت الذي فيه يوجد معلوله وهو حرارة الغرفة . وهكذا لا يوجد توال في الزمان بين العلة والمعلول ، بل يوجدان معاً في نفس الوقت . ومعظم العلل الفاعلية في الطبيعة توجد في نفس الوقت الذي فيه توجد معلولاتها ، والتوالي في الزمان لهذه المعلولات يرجع فقط إلى كون العلة لا يمكن أن تنتج كل معلولها في لحظة . لكن في اللحظة التي فيها يبدأ المعلول في الظهور ، يكون دائماً في نفس الوقت مع علّية علته ، لأنه لو توقفت هذه العلة لحظة ، لما كان المعلول يحدث . وينبغي أن يلاحظ هنا أن الأمر إنما يتعلق **بترتيب** الزمان ، لا بجريانه : فالعلاقة تبقى ، حتى لو لم يَجْرِ الزمان . والزمان بين علّية العلة ومعلولها المباشر يمكن أن يسير وهو يزول ، والعلة والمعلول يكونان حينئذ معاً ، لكن علاقة الواحد بالآخر تبقى مع ذلك دائماً قابلةً للتحديد في الزمان . فلو اعتبرت علة وجود غؤور في المخدة الليّنة وجود كرة عليها ، فإن العلة موجودة مع المعلول في نفس الوقت . ومع ذلك فإنني أميّز كليهما عن طريق علاقة الزمان الموجودة في ارتباطهما الديناميكي . ذلك أنني إذا وضعت الكرة على المخدّة ، فإنه يحدث غؤور على السطح الذي كان قبلُ مستوياً . لكن إذا كان في المخدة غؤور من قبل دون أن أعرف سببه ، فإني لا أستطيع في التو أن أنسبه إلى كرة من الرصاص .

فالتوالي هو إذن المعيار الوحيد التجريبي للمعلول بالنسبة إلى علّة السبب الذي يسبق . وهذه العلية تقود إلى فكرة الفعل ، وهذه تعود إلى تصور القوة ، وبالتالي إلى تصور الجوهر . وحيث يكون الفعل ، وبالتالي : النشاط والقوة — يكون هناك أيضاً الجوهر ، ويجب أن نبحث في هذا عن مقرّ هذا المصدر

الخصب للظواهر . لكن حين نريد تفسير المقصود بالجوهر ، يصعب علينا الأمر . فكيف نستنتج من الفعل إلى استمرار الفاعل ، وهذا مع ذلك معيار جوهريّ خاص بالجوهر ؟

العلية والتوالي

وهكذا نرى أن العلية عند كنت تقوم على التوالي أساساً ، وإن قامت أيضاً في وقت واحدٍ معاً ، والتوالي يجري على قاعدة بحيث أنه إذا وقع الحادث أ ، فإن الحادث ب لا بد أن يتلوه ، إذا كانت سائر الظروف واحدة .

ولكن من الخطأ ، كما لاحظ بيتون [١] ـ أن نستنتج من هذا أن كنت يقصد بالعلية مجرد التوالي الضروري ، ولا شيء أكثر من ذلك . ذلك أنه عني بإثبات ما سماه باسم إسكيم التوالي الضروري . لكنه وهو يفعل ذلك هو يعتقد أنه يبيّن أن الموضوعات الظاهرية يجب أن تتطابق مع مقولة السبب والتالي ، وأن هذه المقولة المحضة تتلقى معناها وأهميتها إذا ما ترجمت إلى لغة الزمان وتتحول بذلك إلى العلة والمعلول . وهو ينظر إلى العلة على أنها أساس المعلول ، لكنه أساس يجب أن يسبق المعلول ، بينما الأساس المنطقي الخالص لا يسبق تاليه . وبعبارة أدق العلة هي (أو تحتوي على) أساس وجود المعلول، إنها مبدأ التغير .

وكنت إنما يتحدث عن العلة الفاعلية، ويحدّدها بأنها « علّة من خلال قوة فعّالة ». وصفات العلية هي القوة ، والعقل ، والانفعال . فالعلية تقود إلى

---

(١) H.J. Paton : Kant's Metaphysic of Experience, II. p. 281. London, 1970.

فكرة الفعل أو الفعّالية ، وفكرة العقل تقود إلى فكرة القوة ، ومن ثم إلى فكرة الجوهر . وهكذا نرى كنت يستخدم نفس الأفكار الواردة في فزياء نيوتن ، ولا يحاول تعديلها ، ذلك أن نيوتن كان يرى أن العلة « تنتج » معلولهـــا .

ويرى بولزن [١] أن رأي كنت هو أن العليّة ليست شيئاً آخر غير التوالي المنتظم ، لأنه يرى أن الموضوعات والأحداث هي مجرد مظاهر أو أفكار ، وليس هناك نشاط أو فعّالية عليّة في الأفكار . ولا يرى بيتون (جـ ٢ ص ٢٨٢) هذا الرأي لأن كون العالم هو مجرد مظهر للعقول الإنسانية لا يعد سبباً كيلا يظهر للعقول الإنسانية على أنه مكوّن من جواهر تفعل عِليّاً بعضها في بعض ، وتكشف فعّالية واقعية أو علّية ديناميكية . والصعوبة الوحيدة هي في تحديد المقصود بقولنا : « فعّالية واقعية » – وهي صعوبة لا توجد في الفلسفـــة النقدية وحدهـــا .

٣ – النظيرة الثالثة :

مبدأ التبادل

يقول هذا المبدأ : « كل الجواهر ، من حيث أنها يمكن أن تُدْرَك معاً في المكان ، هي في حال تبادل للفعل عام » .

---

(١) Fr. Paulsen : Immanuel Kant, S. 189, 6e Aufl. Stuttgart, 1920.

ففي التجربة إدراكاتنا متوالية ؛ لكننا نستطيع في أحيانٍ كثيرة أن نقلب ترتيب هذه التواليات وننقـل كما نشاء نظرنا من **ب** إلى **أ** ، أو من **أ** إلى **ب** . وإذن توجد أشياء مختلفة في نفس الوقت . لكن هذه المعية نفسها مستحيلة – بدون فعل متبادل للأشياء المتزمّنة معاً . إذ لو افترضنا جواهر منعزلة بحيث لا يمكن أحدها أن يؤثر في الجواهر الأخرى ولا أن يتلقى تأثيرها ، فإن إدراكنا يمكنه ، شيئاً فشيئاً ، أن يحدّد كل واحد منها ، لكننا لا نستطيع أن نحدد هل يوجد بين هذه الإدراكات المختلفة ترتيب توالٍ أو معية . فلا بد إذن أن يكون بين **أ** ، **ب** علاقة بحيث تعين كلتاهما مكان الأخرى في الزمان ؛ وبدون هذه العلاقة ، ستكون تجربة المعية مستحيلة . فثم إذن من وجهة نظر التجربة اتصال كامل ، واشتراك حقيقي بين الجواهر ؛ والخلاء ، لو افترض وجوده فعلاً ، لا يمكن على كل حالٍ أن يصير موضوعـاً لأيّ إدراك .

ويوضح كنت الفعل المتبادل في التجربة بما يجري بين مختلف أجزاء الجسم الواحد من جذب وتنافر متبادلين . ويسوق قانون الجاذبية مثالاً بارزاً على فكرة الفعل المتبادل . كذلك يقول إن القانون الثالث في الميكانيكا – وهو القائل بأن لكل فعل رد فعل يساويه – هو تطبيق لمقولة الفعل المتبادل على المادة . وكل هذا يدل على أن المقصود بالفعل المتبادل أو مبدأ التبادل عليّة الجواهر بعضها في بعض على التبادل .

والعلاقة التي بها نتعرف وجود الأشياء معاً هي أن النظام في تركيب الإدراك قابل للعكس : فإذا كانت أ ، ب ، ج ، د ، ه موجودة معاً ، فإننا نستطيع أن نفترض لها أي ترتيب كان ؛ بينما لو كانت متوالية ، لكان من الضروري

أن نرتبها على نحوٍ واحد هو الذي نحدث عليه .

* * *

تلك إذن هي نظائر التجربة الثلاث . « وهي ليست إلا مبادىء تحديد وجود الظواهر في المكان ، وفقاً لضروبه الثلاثة : العلاقة مع الزمان نفسه بوصفها علاقة مع مقدار (مقدار الوجود ، أي المدة) ؛ والعلاقة في الزمان بوصفها في سلسلة (التوالي) ، وأخيراً العلاقة في الزمان بوصفها في مجموع من من كل الوجود (المعيّة) . ووحدة تحديد الزمان هذه ديناميكية كلها ، أعني أن الزمان لا ينظر إليه على أنه ما تحدد فيه التجربة مكانها مباشرة في كل لحظة — فهذا أمرٌ مستحيل ، لأن الزمان المطلق ليس موضوعاً للإدراك حيث يمكن أن تجتمع ظواهر — بل على أنه قاعدة الذهن التي يمكنها وحدها أن تزوّد وجود الظواهر بوحدة تركيبية ناتجة عن علاقات الزمان ، وأن تعيّن لكل واحدة منها مكانها في الزمان ، وبالتالي يعينها بطريقة قبلية وعلى وجه صالح لكل الأزمنة ولكل زمان .

ونعني بالطبيعة (بالمعنى التجريبي) تسلسل الظواهر ، فيما يتعلق بوجودها ، وفقاً لقواعد ضرورية ، أعني وفقاً لقوانين . فثم إذن بعض القوانين ، وبالتالي قوانين قبلية ، تجعل الطبيعة ممكنة أولاً ؛ والقوانين التجريبية لا يمكن أن توجد ويعثر عليها إلا بواسطة التجربة ، بل — وهذا أمرٌ ينبغي ملاحظته — ووفقاً لسائر القوانين الأصلية التي تجعل التجربة نفسها أولاً ممكنة . ونظائرنا هذه تمثّل إذن وحدة الطبيعة في تسلسل الظواهر تحت بعض الأُسّات exposants التي لا تعبّر عن شيء آخر غير علاقة الزمان (من حيث هو يشمل كل تجربة) مع وحدة الإدراك aperception ، وهي وحدة لا يمكن أن توجد إلاّ في التركيب وفقاً لقواعد . إنها تتفق إذن لتقول إن كل الظواهر تقوم في طبيعة ،

ويجب أن تقيم فيها ، لأنه بدون هذه الوحدة القبلية لا يمكن وجود وحدة للتجربة ، وبالتالي لا يمكن وجود أي تعيُّن في موضوعات التجربة » . (« نقد العقل المحض » ط [1] ص ٢١٥ – ٢١٦ ، ط [2] ص ٢٦٢ – ٢٦٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٩٨ – ١٩٩) .

٤

مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام

هذه المصادرات ثلاث وهي :

١ — ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (فيما يتعلق بالعيان والتصورات) هو **ممكن** .

٢ — ما يتماسك zusammenhängt مع الشروط المادية (للإحساس) هو **واقعي** .

٣ — ما يتحدد اتفاقه Zusammenhang مع الواقع تبعاً للشروط العامة للتجربة هو **ضروري** (يوجد بالضرورة) .

أ — المصادرة الأولى : الامكان

ذلك أن الشيء لكي يكون ممكناً يجب أن يراعي الشروط التي بدونها لا لا يمكن أن توجد تجربة ويجب أن يُدْرَك في عيانٍ ويُدْرَج تحت تصوّر . وينبغي أيضاً أن نميّز بدقة بين الإمكان التركيبي أو المتعالي وبين الإمكان المنطقي أو التحليلي . فهذا الأخير يقتصر على عدم التناقض ، وهو القانون الأسمى لكل فكر ، لكنه قانون سلبيّ خالص . فمثلاً ليس من التناقض أن يُحْصَر شكل بين مستقيمين ؛ وفقط حين نركّب الأشكال في عيان المكان يتبيّن لنا أن من المستحيل حصر امتداد بين مستقيمين . والسبب الذي من أجله وقع بعض الفيزيائيين

فرائس للأوهام ، مثل الاعتقاد في الكهّان أو في تحضير الأرواح – هو أنهم اعتقدوا أن لهم الحق في تقرير صحّة أية قضية خالية من التناقض . وهذه أوهام استطاع النقد أن يبيّن أنها إنما تتصوَّر بانتهاك القواعد الأساسية للمعرفة .

وكنت إنما يبحث في إمكان **الأشياء** . فيكون الشيء ممكناً إذا كان **تصوره** يتفق مع الشروط الشكلية للتجربة ، ويقصد بذلك أن لهذا التصور للشيء الممكن **واقعاً موضوعياً** أو حقيقة متعالية . غير أنه أحياناً يقصد (مثلاً في ص ٢٢٢ ط[١] = ٢٦٩ ط[٢]) أن تصور موضوع ممكن هو نفسه تصوّر ممكن .

وكنت يقول بأربعة أنماط من التصورات : تصورات تجريبية ، تصورات محضة ، تصورات مصطنعة ، وتصورات رياضية :

أ) والتصورات التجريبية هي تعميمات من التجربة ، ونحن نعلم أن موضوعاتها إنما هي ممكنة لأننا نعلم أنها واقعية . ولما كانت تعميمات من التجربة ، فلا بد لها من التطابق مع الشروط الشكلية للتجربة التي استمدّت هي منها .

لكن كنت إنما يهتم بامكان الموضوعات التي تُعْرَف مستقلةً عن التجربة ، وبالتالي تعرف عن طريق تصورات قبلية . ومن رأيه أن مثل هذه الموضوعات لا يمكن أن نعرف أنها ممكنة من مجرد فحص التصورات ؛ بل علينا أن ننظر هل التصور يتفق مع الشروط الشكلية للتجربة أو يعبّر عنها .

ب) ويقصد كنت من التصورات القبلية ليس فقط المقولات (وهي التصورات المحضة) والتصورات الرياضية ، بل وأيضاً التصورات المصطنعة.

وفيما يتصل بالمقولات يقول إن مجرد امتلاك تصورات : الجوهر ، والعِلّية ، والفعل المتبادل – لا يبرهن بنفسه على أن ثم أشياء ممكنة تنطبق عليها هذه التصورات . وإنما نعرف أن موضوعاتها ممكنة – لأننا نعرف أنها تعبّر قبلياً عن العلاقات الضرورية للإدراكات الحِسّية في كل تجربة . ونحن نعلم ذلك

مستقلاً عن التجربة ؛ لكننا لا نعلمه مستقلاً عن كل علاقة مع شكل التجربة بوجه عام وعلى الوحدة التركيبية التي فيها وحدها تعرف الموضوعات تجريبياً .

جـ) أما التصورات المصطنعة فإنها – بمعنى ما – مستقلة عن التجربة ، لأن امتزاج العناصر التي فيها هو نتاج اعتباطي للعقل ، ولا يوجد في التجربة نفسها . لكن في بعض التصورات المصطنعة يلاحظ أن العناصر الممزوجة هي تجريبية أصلاً ، مثلما نتحدث عن ساعة سفينة ، أو عن سراب أو عن قنطور . وكنت إنما يقصد التصورات المصطنعة التي نضعها بمزج عناصر هي قبلية أصلاً ، ولهذا فإن لها مظهر التصورات القبلية نفسها . فمثلاً حين تكون لدينا تصورات محضة ، مثل الجوهر ، القوة ، الفعل المتبادل ، فإننا نستطيع استخدامها من أجل تكوين تصورات جديدة ؛ لكن الموضوعات التي تنتج عن هذا الطريق هي مجرد تخيلات للذهن ، اللهم إلا إذا كانت امتزاجات عناصرها موجودة في التجربة الفعلية . ويقدم مثالاً لذلك : الجوهر الثابت في المكان ، دون أن يملأ المكان ، أي أنه كوسط بين المادة والعقل ، أو تصور قوة الأنباء بما سيحدث في المستقبل ، أو تصور تبادل فعل روحي مثل التخاطر (التلباثي) – وكلها أمور لا توجد في التجربة الفعلية .

وبالجملة فإن التصورات المصطنعة ينبغي أن ينظر إليها على أنها تصورات تجريبية ، وإمكان موضوعاتها يمكن إثباته فقط ببيان أن مثل هذه الموضوعات يمكن أن تجرَّب .

د) والنوع الأخير هو التصورات الرياضية ، وقد ينظر إليها أحياناً على أنها صنف خاص من التصورات المصطنعة . إنها تركيبات اعتباطية يقوم بها الذهن ، وهي مستقلة عن التجربة ، لكن لها ميزة خاصة بها وهي أن من الممكن تركيبها قبلياً ، أعني أن العيان المناظر لها يمكن أن يُعْرَض قبلياً (« نقد العقل المحض » أ ٧١٣ = ب ٧٤١) . فمثلاً تصور شكل محصور بين مستقيمين : هذا أمرٌ من الممكن تصوره منطقياً ، لأنه لا يوجد تناقض منطقي بين تصور شكل ما

وتصور مستقيمين وتركيبهما . لكن لا يوجد في التجربة شكل مناظر لهذا ، لأن مثل هذا الشكل لا يمكن رسمه في المكان . ومن هنا ينبغي التمييز بين الامكان **المنطقي** لتصور ما – وهو أمر يمكن معرفته من التصور نفسه – وبين الإمكان **الواقعي** للموضوع . وهو لا يمكن أن يعرف من التصور نفسه ، وإنما من التجربة الواقعية .

والخلاصة أن التصور لا بد أن يكون له موضوعات ممكنة إذا كان يعبّر عن الظروف الضرورية للتجربة . إما بوصفه مقولة أو تصوراً رياضياً ؛ وفي سائر أحوال التصورات فإننا لا نعرف أن موضوعاتها تكون ممكنة إلاّ إذا كنا نعرف أنها واقعية . ولما كانت المقولات لا معنى لها إلاّ بالاشارة إلى زمان ومكان . ولما كانت كل التصورات الرياضية تتوقف على عيانات محضة للزمان والمكان ، فإن معرفتنا القبلية لإمكان الموضوعات تتوقف على كون الزمان والمكان هما شرطان للتجربة .

ب – المصادرة الثانية : الواقع

تقرر هذه المصادرة أن ما هو مرتبط بالشرط المادي للتجربة (أعني الإحساس) هو واقعي . ومعنى هذا أنه لمعرفة واقعية الأشياء ، لا بد لنا من إدراك حِسّي ، أعني إحساس مشعور به . والمقصود أن الشيء يكون واقعياً ، إذا كان مرتبطاً بأيّ إدراك حسّي واقعي متفق مع النظائـــر . فمثلاً خلف المنزل الذي لا أراه هو واقعي مثل واجهته التي أراها ، وكذلك الذرات المستورة التي يتألف منها . ويقدم كنت مثالاً لذلك : القوة المغناطيسية التي تنفـــذ في كل الأجسام .

ولا يقصر كنت الوجود على الحاضر ، فإن بقايا الماضي تدل على وجود سابق . أما المستقبل فيقرر كنت إمكان معرفته على أساس شواهد الماضي : فمثلاً نستطيع أن نعرف مقدماً أننا إذا انتزعنا أساس البيت انهار .

وكلامه هنا يتعلق بعالم الظواهر ، لا الأشياء في ذاتها . فبواسطة الإدراك الحِسي نجد أمامنا عالماً من الظواهر المنتشرة في الزمان والمكان اللانهائيين ، والمترابطة بقانون الفعل المتبادل . لكنه عالم ظواهر فحسب .

والنقطة الرئيسية التي يريد كنت توكيدها هي أنه بدون نقطة ابتداء من الإدراك الحِسّي ، فإننا لا نستطيع أن نقول شيئاً عن وجود الأشياء . ذلك أن تصور شيء ما لا يحتوي أبداً على علامة دالة على وجوده (« نقد العقل المحض » أ ٢٢٥ = ب ٢٧٢) . ومهما كان التصور كاملاً ، فإننا لا نملك الانتقال من التصور إلى توكيد وجود الشيء المتصور .

وبهذا مهّد كنت لهجومه على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله (« نقد العقل المحض » أ ٥٩٢ = ب ٦٢٠ وما يليها) .

وبالجملة يقرر كنت أنه لا يمكن الانتقال من التصور إلى الوجود إلاّ بشرط أن نبدأ من التجربة .

جـ ـ المصادرة الثالثة : الضروري

تقرر هذه المصادرة أن ما اتفاقه مع الواقع يتعيّن وفقاً للشروط العامة للتجربة ــ يوجد بالضرورة .

وها هنا يتأكد القول الأخير في المصادرة السابقة ، ألا وهو أننا لا نستطيع استنتاج ضرورة الوجود من مجرد التصور . ونحن لا نعرف ولا نستطيع أن نعرف قبلياً أية ضرورة غير ضرورة الارتباط بين الظواهر ، أعني قانون العلية . وإذن نحن لا نعرف ضرورة غير ضرورة المعلولات التي أسبابها معطاة في الطبيعة . وهذا القانون لا يتناول الجواهر في ذاتها ، بل أحوال الجواهر التي نعرفها . ولا نستطيع أن نقول إن شيئاً ما يحدث بالضرورة ، بل نقول : كل ما يحدث ضروري بفضل شرط سابق . ومن هنا يمكن استنباط هذين المبدأين العظيمين قبليـــاً :

١ – لا شيء يحدث بالصدفة العمياء ؛

٢ – ليس في الطبيعة ضرورة عمياء ، بل ضرورة مشروطة ، وبالتالي ، عاقلـــة .

والجواهر ، بوصفها ثابتة ، لا يمكن أن تكون معلولات لشيء ما ؛ ولهذا لا نستطيع أن نستبين ضرورة وجود الجواهر . وكل ما هنالك هو أننا نستطيع أن نعرف أن أحوالها لا بد أن توجد ؛ وهذا أمر في وسعنا أن نعرفه من معرفتنا بالأحوال السابقة التي هي علل وجودها .

فمعيار الضرورة هو قانون العلّية ، وهو قانون للتجربة ، وللتجربة وحدها . وينطبق فقط على عالم الظواهر ، وفي عالم الظواهر ينطبق فقط على أحوال الجوهر ، لا على الجواهر نفسها ، ولهذا فإن الضرورة الواقعية ليست مطلقة ، بل شرطية . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نعرف – من مجرد التصورات ، ولا حتى من تصور الله – أن الموضوع موجود ؛ لكننا نستطيع بمساعدة التجربة أن نقول إننا إذا فرضنا العلة الموجودة ، فإن المعلول يوجد بالضرورة .

٥

تفنيد المثالية التي قال بها ديكارت وباركلي

وبعد أن عرض كنت هذه المصادرات الثلاث عقد فصلاً بعنوان : تفنيد المثالية ، يقول فيه : « المثالية (وأقصد المثالية المادية) هي النظرية التي تقرر أن وجود الموضوعات في المكان وخارجاً عنا إما أنه أمر مشكوك فيه **ولا يمكن إثباته** ، أو هو باطل **ومستحيل** ؛ والمذهب الأول هو المثالية **الاحتمالية** — التي قال بها ديكارت ، الذي يقرر أن الأمر الوحيد الذي لا يمكن **الشك** فيه هو هذا التقرير التجريبي وأعني به : « أنا موجود » ؛ والمذهب الثاني هو المثالية الدوجماتيقية التي قال بها باركلي ، الذي يعتبر المكان وكل الأشياء التي هو شرط لا ينفصل عنها : شيئاً مستحيلاً في ذاته ، وبالتالي ، الأشياء في المكان أوهام . والمثالية الدوجماتيقية لا مفرّ منها إذا اعتبرنا المكان خاصية تنتسب بالضرورة إلى الأشياء في ذاتها ؛ لأنه سيكون حينئذ لا شيء Unding هو وما هو شرط له . لكننا دمّرنا مبدأ هذه المثالية في (قسم) الحساسية المتعالية . أما المثالية الاحتمالية ، وهي لا تقرر شيئاً من هذا ولا تدعي إلاّ عجزنا عن أن نثبت — بتجربة مباشرة — وجوداً خارجاً عنا — أقول إن هذه المثالية الاحتمالية معقولة وتتفق مع طريقة في التفكير سديدة وفلسفية لا تسمح بأيّ حكم حاسم قبل العثور على برهان كاف . والبرهان المطلوب يجب إذن أن يبيّن أن لدينا عن الأشياء الخارجية ليس فقط **تخيّل** ، بل وأيضاً **تجربة** . وهذا أمر لا يمكن القيام به إلاّ بإثبات أن تجربتنا **الباطنة** ، وهي لا شك فيها عند ديكارت ، ليست ممكنة إلاّ بافتراض التجربة الخارجية .

الشعور البسيط ، لكنه محدّد تجريبياً ، بوجودي يثبت وجود الموضوعات في المكان وخارجاً عن ذاتي .

البرهــان

لديّ شعورٌ بوجودي بوصفي معيّناً في الزمان . وكل تعيين للزمان يفترض شيئاً ثابتاً (مستمراً) في الإدراك . وهذا الثابت لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاتي ، لأنه فقط بهذا الثابت يمكن أن يتعيّن وجودي في الزمان . وإدراك هذا الثابت ليس إذن ممكناً إلا بواسطة شيء خارج عن ذاتي ، لا بواسطة الامتثال البسيط لشيء خارج عن ذاتي . وتبعاً لذلك ، فإن تعيين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلاّ بوجود الأشياء الواقعية التي أدركها خارجاً عن ذاتي . والشعور في الزمان مرتبط ضرورة بالشعور بإمكان هذا التعيّن في الزمان . فهو إذن مرتبط ضرورة أيضاً بوجود الأشياء خارج ذاتي ، ارتباطه بشرط التعيّن للزمان ؛ أعني أن الشعور بوجودي هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتي » (« نقد العقل المحض » ط ب ٢٧٤ — ٢٧٦) .

هكذا يسوق كنت نظريته وبرهانه عليها ، مفنّداً بذلك المثالية التي قال بها كل من ديكارت وباركلي .

وبرهانه يقوم على مقدمتين :

١ — الأولى هي أنّني على شعورٍ (وعيٍ) بوجودي بوصفي معيّناً (محدّداً) في الزمان ؛

٢ — والثانية أن كل تعيين زماني يفترض مقدماً شيئاً ثابتاً (باقياً ، مستمراً) في الإدراك الحِسّي .

وهذا « الشيء الثابت » لا يمكن أن يكون عياناً في ذاتي ، لأن العيان في ذاتي هو مجرد واحدة من الأفكار التي تحدّد وجودي في الزمان ، وواحد من

الأحداث في تاريخي العقلي المتغيّر . ونحن في الحسّ الباطن بإزاء تسلسل من الأفكار وليس ثمّ شيء ثابت بالنسبة إليه يمكن تعيين التوالي .

والنتيجة لهذا هي أن الإدراك الحِسّي للثابت (الباقي) — وهو ضروري إذا كان لنا أن نكون على وعي بالتوالي — ممكنٌ فقط بفضل شيء خارج عن ذاتي موجود في المكان ، لا بفضل مجرد فكرة شيء خارج ذاتي . ويقصد كنت بـ « الشيء » جوهراً ظاهرياً ثابتاً ، في المكان . وهذا « الشيء » ليس فكرة بين أفكار أخرى ، ويحضر في ذهننا وقتاً ما ، ويغيب عن ذهننا في وقت آخر . إنما هو الأساس الثابت الباقي في المكان . والذي إليه تعود كل الأحوال المتغيرة التي ندركها في توالٍ ؛ وبهذه المثابة هو شرط ضروري لتجربتنا للموضوعات في مكان واحدٍ وزمان واحد : لكنه مع ذلك ظاهرة ، وليس شيئاً في ذاته .

وينتج عن هذا أن تعيين وجودي أنا في الزمان (أو معرفة تسلسل أفكاري) هو ممكن فقط بفضل وجود الأشياء الواقعية التي أدركها في المكان .

وشعوري هو في جوهره شعور في الزمان ؛ كما أن معرفتي بوجودي تتضمّن بالضرورة إمكان تعيين وجودي في الزمان .

ومن هنا فإن معرفتي بوجودي مرتبطة ضرورةً بوجود أشياء مكانية ثابتة ؛ أعني أن معرفتي بوجودي هي في الوقت نفسه معرفة مباشرة بوجود أشياء مكانية ثابتة .

ومحور هذا البرهان ضد المثالية هو القول بأن التجربة الباطنة ليست ممكنة إلاّ إذا كان لدينا تجربة مباشرة بالأشياء في المكان . إن التجربة الباطنة ليست مجرد : « أنا أفكر » ؛ إنها معرفة تجريبية بتوالي أفكاري أو أحوالي في الزمان ، ومثل هذه التجربة تكون مستحيلة بدون التجربة المباشرة لموضوعات ثابتة في المكان . وهكذا يجعل كنت التجربة الباطنة نفسها — وهي مصدر المثالية — إنما تقوم وتوجد بفضل التجربة الخارجية بالأشياء الثابتة في المكان . وعلى هذا لا

يجوز الفصل بين كلا النوعين من التجربة : الباطنة والخارجية .

إن كنت يستنبط من شعورنا بوجودنا البرهان على الوجود الضروري لأشياء خارج الأنا . إن سلسلة امتثالاتنا معطاة لنا في الزمان ؛ لكن في الزمان لا يوجد غير توال وتغير . فلا بد إذن ، إلى جانب الامتثالات المتحركة التي لدينا عن ذواتنا ، أن يوجد شيء باق بالنسبة إليه يتعين تغيرها . ولهذا « فإن شعوري بوجودي أنا هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتي » (« نقد العقل المحض » ط ٢ ص ٢٧٦) .

ولهذا يرى أن علينا أن ننبذ المثالية **الاحتمالية** عند ديكارت الذي يرى أن الأمر الذي لا يحتمل الشك هو هذا الحكم : « أنا موجود » ، وأن ننبذ أيضاً المثالية **التوكيدية** (الدجماتيقية) عند باركلي ، الذي يرى أن كل الأشياء الممتدة هي مجرد أوهام وتخيّلات . ذلك أن خارج الأنا توجد موضوعات تنطبع بها حساسيتنا . صحيح أننا لا نعرف الحقيقة الباطنة لهذه الأشياء ، ولا نعرف منها غير **الظاهرة** ، أي الظهور الحِسّي أو تجلّيها لحواسنا . لكنها مع ذلك تؤلف الواقع الباقي الثابت الذي بدونه يصبح الشعور (أو الوعي) عاطلاً بلا عمل .

وهذا الموقف الجديد الذي اتخذه كنت يسميه باسم : « المثالية المتعالية » ، وإن كان في كتابه « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا » يعدل عنه إلى التعبير : « مثالية نقدية » .

فالمثالية المتعالية مذهب يقول إن كل الظواهر هي مجرد امتثالات وليست أشياء في ذاتها ، وإن الزمان والمكان هما مجرد أشكال حِسّية لعياننا ، وليسا تعينين أو شرطين معطيين للموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها . — ويقابلها « الواقعية المتعالية » ، وهي التي تقول إن الزمان والمكان أمران معطيان في ذاتيهما ، وإن الظواهر الخارجية هي أشياء في ذاتها .

٦

الظواهر ، والأشياء في ذاتها

للتصورات استعمالان : تجريبي ، ومتعالي . في الأول يُطَبَّق التصور على الظواهر وحدها ، وفي الثاني على موضوعات التجربة الإنسانية الممكنة . في الاستعمال المتعالي يطبق التصور على الأشياء – في – ذاتها ، وهذه الأشياء – في – ذاتها هي موضوعات غير حسية .

ولكي يعطينا التصور معرفة بالأشياء ، فلا بد من توافر أمرين :

١ – الأول أن التصور يجب أن يكون له الشكل المنطقي لتصور **بوجه عام** أي شكل الفكر عامة ، أي عدم التناقض . وبالجملة يجب أن يكون كلياً .

٢ – والثاني أنه يجب أن نكون قادرين على بيان أن من الممكن أن يوجد موضوع ينتسب إليه التصور ، وإلاّ لما كان للتصور غير شكل الفكر ولا شيء أكثر من هذا . لكن الموضوع لا يعطى للإنسان إلاّ من خلال عيان حِسّي .

والنتيجة النهائية لهذا هي أن كل التصورات ، وبالتالي كل المبادىء ، مهما تكن قبلية ، لا بد لها في نهاية المطاف أن تنتسب إلى ، أو ترتبط بعيان تجريبي . وبغير هذا لن يكون لها صدق موضوعي ، وإنما تكون ألاعيب خيال .

ومن هنا فإن الاستعمال المتعالي للتصورات ، من حيث أنه يدعي عدم حاجته إلى العيان التجريبي ، عاجز عن إعطائنا معرفة عن أي موضوع .

ومثال ذلك التصورات الرياضية : فالهندسة الاقليدية تقوم على مبادىء منها أن للمكان ثلاثة أبعاد ، وأنه بين نقطتين لا يوجد غير مستقيم واحد . فلو أخذنا تصور المثلث فلا بد لنا من جعله محسوساً ، وذلك برسم شكل للمثلث . وهذا الشكل يرسم قبلياً في اتفاق مع تصور هو تصور المثلث بأنه شكل هندسي محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى . وسواء رسمناه على الورق ، أو رسمناه في مخيلتنا ، فإنه مظهر حاضر لحواسنا .

كذلك الحال في المقولات : نجد مثلاً أن مقولة الكم تجد معناها في العدد ، الذي هو إسكيم ، والعدد يستخدم في علم الحساب ؛ ويرى كنت أن علم الحساب هو الأساس في كل الرياضيّات . والعدد بدوره يجد معناه في الأصابع التي تعدّ ، أو في النقط أو الشُّرَط المرسومة على الورق . ومعنى هذا أن هذه المقولة — الكم — ترجع في النهاية إلى العيان الحِسّي : الأصابع التي تعد ، أو الشرط أو النقط المرسومة على الورق .

والأمر ينطبق على سائر المقولات : إنها جميعاً تقود ، في نهاية المطاف ، إلى التجربة أو العيان التجريبي .

ومن هنا فإن استعمال المقولات هو استعمال تجريبي ، وليس متعالياً . وكذلك مبادىء الذهن المحض يجب أن تطبق فقط على موضوعات الحسّ ، لا على الأشياء في ذاتها .

* * *

وإذن فنحن بإزاء نوعين من موضوعات المعرفة : **الظواهر** ، **والأشياء — في — ذاتها** .

فالظواهر — كما يعرّفها كنت — هي « المظاهر من حيث يفكر فيها على أنها **موضوعات** تتفق مع وحدة المقولات » . وكل مظهر هو مظهر للعيان الحِسّي .

فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الحِسّي ، بل هي مجرد **موضوعات** للذهن ، وبعبارة أخرى : مجرد معقولات – فإنها تسمى نومينات noumena أو « معقولات » intelligibilia .

ما الأصل في اعتقادنا إذن بوجود هذه الأشياء – في – ذاتها ؟

لقد بيّن كنت في « الحساسية المتعالية » أننا لا ندرك الأشياء إلاّ كما « تظهر » لنا ، وفقاً لتركيب حساسيتنا . وقولنا : « يظهر » يقضي بضرورة افتراض وجود « شيء » هو الذي « يظهر » . وعلى هذا فالقول بـ «الظاهرة» يقتضي القول بوجود ما هي ظاهرة له ، أي وجود شيء – في – ذاته هو الذي « يظهر » لنا على هذا النحو أو ذاك . « ومن هنا جاءت فكرة النومينا ، وهي فكرة ليست إيجابية أبداً ، ولا تدل على معرفة محددة بشيء ما ، بل تدل فقط على الفكر في شيء ما بوجه عام ، أغض فيه النظر عن كل شكل للعيان الحِسّي . ولكيما تدل النومينا على موضوع حقيقي ، متميّز من سائر الظواهر ، لا يكفي أن **أحرّر** فكري من كل شروط العيان الحِسّي ، بل لا بد لي أيضاً من سببٍ **للإقرار** بنوع آخر من العيان غير النوع الحِسّي الذي فيه يمكن إعطاء موضوعٍ من هذا النوع ، وإلاّ فإن فكري سيكون خاوياً ، وإن كان متحرراً من التناقض : صحيح أننا لم نستطع إثبات أن العيان الحِسّي هو العيان **الوحيد** الممكن بوجه عام ، لكننا أثبتنا بأنه الوحيد **بالنسبة إلينا** ، وكذلك لم نستطع أن نثبت أن ثم نوعاً آخر للعيان الممكن ؛ ولئن كان في وسع فكرنا صرف النظر عن كل حساسية ، فإن السؤال الباقي هو دائماً السؤال الخاص بمعرفة هل فكرنا ليس في هذه الحالة مجرد شكل التصوّر ، وهل ، بعد هذا الفصل ، يبقى موضوع ما في مكان ما (عيان ممكن) .

والموضوع الذي أعزو إليه الظاهرة بوجه عام هو الموضوع المتعالي ، أعني الفكر غير المعيّن في شيء ما بوجه عام . وهذا الموضوع لا يمكن أن يسمى « النومين » ، لأنني لا أعرف عنه ما هو في ذاته وليس لديَّ أي تصور عنه ،

اللهم إلا تصور موضوع لعيان حِسّي بوجه عام ، هو هو واحد بالنسبة إلى كل الظواهر . ولا أستطيع التفكير فيه بواسطة أية مقولة ، لأن هذه المقولات ليست صادقة إلاّ بالنسبة إلى العيان التجريبي الذي تعمل هي على إرجاعه إلى تصور للموضوع بوجه عام . والحق (منطقياً) أن الاستعمال المحض للمقولات أمرٌ ممكن ، وليس فيه تناقض ، لكن ليس له قيمة موضوعية ، لأن المقولة لا تتعلق فيه بأيّ عيان من أجل إعطائه وحدة موضوع ؛ إن المقولة وظيفة للفكر لا يعطى لي بها أيّ موضوع ، لكن بها فقط يفكَّر فيما لا يمكن أن يعطى في العيـــان ...

وأنا أسمي محتملاً التصور الذي لا ينطوي على أيّ تناقض ، والذي — بوصفه تحديداً لتصورات معطاة — يتسلسل مع معارف أخرى ، لكن واقعه الموضوعي لا يمكن أن يعرف بأيّ طريق . وتصور **نومينا** ، أي شيء يجب أن يُدْرَك لا على أنه موضوع الحس ، لكن كشيء في ذاته (بواسطة ذهن محض فقط) ، ليس متناقضاً أبداً ، لأننا لا نستطيع أن نؤكد أن الحساسية هي النوع الوحيد الممكن للعيان . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا التصور ضروري من أجل عدم الامتداد بالعيان الحِسّي إلى الأشياء في ذاتها ، وبالتالي ، من أجل قصر القيمة الموضوعية على المعرفة الحِسّية (لأن المعارف الأخرى التي لا تنالها هذه القيمة الموضوعية ، تسمى نومينات من أجل أن نبيّن بذلك أن هذا النوع من المعرفة لا يمكن أن يبسط ميدانه إلى ما وراء ما يعقله الذهن) . وبالجملة ، ليس من الممكن إدراك إمكان مثل هذه النومينات ، وخارج ميدان الظواهر لا يوجد غير امتداد خاوٍ (بالنسبة إلينا) ، أعني أن لدينا ذهناً يمتد **احتمالاً** إلى أبعد من هذا الميدان ، لكن ليس لدينا عيان ، ولا تصور عيانٍ ممكن ، يمكن أن يعطينا موضوعات خارج مجال الحساسية ويسمح للذهن بأنْ يستعمل **تقريرياً** فيما وراء الحساسية . وإذن فتصور النومينا هو إذن فقط تصورٌ تحديدي limitatif الغرض منه الحد من دعاوى الحساسية ، واستعماله إذن سلبي فقط . ومع ذلك فهو ليس وهماً اعتباطياً ، بل هو يرتبط بتحديد الحساسية ، دون أن يستطيع

مع ذلك تقرير شيء إيجابي خارج مجال الحساسية .

ولهذا فإن التمييز في الموضوعات بين ظواهر ونومينات (أشياء – في – ذاتها) ، وفي العالم بين عالم الحواس وعالم الذهن – لا يمكن الإقرار به (بمعنى إيجابي) ، وإن كان من الممكن قطعاً الإقرار بقسمة التصورات إلى حسّية وعقلية ، لأننا لا نستطيع أن نحدد موضوعاً لهذه الأخيرة ، وبالتالي أن نعطيها قيمة موضوعيّة . وحين نبتعد عن الحس ، كيف يمكن أن نجعل من المفهوم أن مقولاتنا (وستكون هي التصورات الوحيدة الباقية للنومينات) تعني أيضاً شيئاً أكثر من وحدة الفكر ، أي أن يُعْطَى أيضاً عيان ممكن يمكن فيه تطبيق المقولات ؟ ومع ذلك سيظل تصور النومينا مقبولاً بوصفه محتملاً فقط ، بل ولا نعرّفه بوصفه تصوراً يضع حدوداً للحساسية . وحينئذ لن يكون هذا النومينا موضوعاً معقولاً من نوع خاص ؛ بل يمكن أن نقول إن الذهن الذي ينتسب إليه هو نفسه مشكلة مفادها : كيف يعرف هذا الذهن موضوعه ، لا منطقياً بواسطة المقولات ، بل عيانياً في عيان غير حِسّي ، بينما من المستحيل أن نتصور إمكان مثل هذا الموضوع . وبهذه الطريقة يظفر ذهننا بامتداد سلبيّ ؛ أعني أنه غير محدود بالحساسية ، بل هو يحدّها بأن يسمّي الأشياء في ذاتها : نومينات (الأشياء في ذاتها بوصفها غير ظواهر) . لكنه بهذا يضع لنفسه حدوداً تمنعه من معرفة هذه الأشياء بواسطة المقولات ، وبالتالي تلزمه بألا يتصورّها إلا تحت اسم شيء مجهول » (« نقد العقل المحض » ط ١ ٢٥٥ – ٢٥٦ = ط ٢ ٣١١ – ٣١٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٢٨ – ٢٣٠) .

ومن هذا النص نرى أن كنت يقرر :

١ – إنه إلى جانب الظواهر ، وهي وحدها الّتي تدرك في التجربة الحسية ، يوجد أشياء – في – ذاتها ، أو معقولات ؛

٢ – وهذه الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تكون موضوعات لمعرفة الذهن ؛

٣ — كما أننا لا نستطيع أن نطبّق المقولات عليها لأن المقولات لا قيمة لها خارج العيان الحِسّي ؛

٤ — وهي تصورات سلبية ، فائدتها أن تمنعنا من التطلع إلى عيان عقلي ، ولهذا فإنها تصورات حدّية Grenzbegriffe أي تحدّ من انطلاق الذهن إلى ما وراء مجاله ؛

٥ — وكل ما نستطيع قوله عنها هي أن ثمّ عالماً معقولاً لا نملك أن نقرر عنه شيئاً أكثر من أنه يختلف عن العالم الحِسّي اختلافاً جذرياً .

٦ — والخلاصة إذن أن الشيء في ذاته — نومينا — هو **س** مجهولة نفترض وجودها ولا نستطيع بالعقل النظري أن نحيط بحقيقتها .

لكن الشيء — في ذاته — مفهوماً على هذا النحو يثير عدة مشاكل سيتولى خلفاء كنت التصدّي لها :

١ — ما قيمة الشيء — في — ذاته ما دام مجرد تصور سلبي ؟

٢ — أليس في هذا إنكار للميتافيزيقا ؟

٣ — وإن كان كذلك ، فبأيّ حق ينقد كنت التفكير الميتافيزيقي ما دام قد اتخذ موقفاً تجريبياً صريحاً قاطعاً ؟

الباب الثالث

الديالكتيك المتعالي

١

الظاهر المتعالي

«قلنا فيما سبق إن الديالكتيك بوجه عام هو **منطق الظاهر** Logik des Scheins . لكن ليس معنى هذا أنه نظرية في **الاحتمال** ، لأن الاحتمال حقيقة ، لكنها حقيقة تُعْرَف بمبادىء غير كافية . ومعرفة هذه الحقيقة ، وإن كانت ناقصة ، فإنها ليست خادعة لهذا ، ولهذا يجب ألا تفصل من الجزء التحليليّ للمنطق . كذلك ينبغي ألا نقول إن **الظاهرة** Erscheinung هي **الظاهر** Schein ذلك أن الحقيقة أو الظاهر ليسا في الموضوع ، من حيث أنه مُعاين ، بل هما في الحكم الذي نصدره على هذا الموضوع من حيث أنه مفكّر فيه . فإذا قلنا عن حق أن الحواس لا تخطىء ، فليس هذا لأنها تحكم دائماً حكماً صائباً ، وإنما لأنها لا تحكم أبداً . وتبعاً لذلك فإن الحقيقة والخطأ ، وبالتالي الظاهر ، من حيث أنه يقود إلى الخطأ ، لا يوجدان إلاّ في الحكم ، أعني في علاقة الموضوع بذهننا . وفي المعرفة التي تتفق تماماً مع قوانين الذهن ، لا يوجد خطأ . وفي امتثال الحواس (لأنه لا ينطوي على أي حكم) فإنه لا يوجد أيضاً خطأ .

ولا تستطيع قوة في الطبيعة أن تنحرف عن قوانينها الخاصّة . ولهذا فإن الذهن وحده (دون تأثير علّة أخرى) ولا الحواس بمفردها يمكن أن تُخطىء : الذهن لا يستطيع ذلك لأنه إن كان يعمل وفقاً لقوانينه ، فإن المعلول (الحكم) لا بد أن يتفق مع هذه القوانين . وشكلية كل حقيقة تقوم في الاتفاق مع قوانين الذهن . وأما الحواس فليس فيها أيّ حكم : لا صائب ، ولا خطأ . فلما كنا لا نملك مصادر للمعرفة غير الذهن والحواس ، فإنه ينتج عن هذا أن الخطأ لا ينتج إلاّ من التأثير غير المشعور به للحساسية على الذهن ؛ وهذا التأثير يجعل المبادىء الذاتية للحكم تختلط مع المبادىء الموضوعية ويجعلها تنحرف عن مصيرها . والأمر في هذا مثل أمر جسم في حركته : فإنه بذاته سيتبع دائماً الخط المستقيم في الاتجاه الذي يميل في حركة منحنية حين تؤثر فيه قوة أخرى في نفس الوقت في اتجاه آخر . ليتميز الفعل الخاص بالذهن من القوة التي تشارك في ذلك ، سيكون ضرورياً إذن اعتبار الحكم الخطأ مثل الوتر بين قوتين يحددان الحكم وفقاً لاتجاهين مختلفين يشكّلان معاً مثل زاوية ، وحلّ هذا الأثر المركب إلى أثرين بسيطين : أحدهما أثر الذهن ، والآخر أثر الحساسية . وهذا ما ينبغي أن يتم في الأحكام المحضة القبلية بواسطة التأمل المتعالي الذي (كما أثبتنا من قبل) يحدد لكل امتثال مكانه في ملكة المعرفة التي تناظره ، ويميّز أيضاً — بالتالي — التأثير الذي للحساسية على الذهن » . (« نقد العقل المحض » ط ١ ٢٩٣ — ٢٩٤ = ط ٢ ٣٥٠ — ٣٥١ ؛ ترجمة فرنسية ٢٥١ — ٢٥٢) .

والظاهر إما تجريبي مثل خداع البصر ، أو متعالي وهو الذي يؤثر في المبادىء التي لا يطبق استعمالها على التجربة ، ويتوهم إمكان امتداد الذهن المحض إلى ما وراء نطاقه .

والمبادىء المحايثة immanents هي المبادىء التي تطبيقها ينحصر في داخل حدود التجربة الممكنة ؛ أما المبادىء العالية transcendants فهي المبادىء التي تتجاوز نطاق حدود التجربة .

والظاهر المنطقي يقوم في محاكاة الشكل العقلي وينتج عن عدم مراعاة القاعدة المنطقية ؛ ولهذا يزول متى ما طبقنا القاعدة تطبيقاً صحيحاً .

أما الظاهر المتعالي فلا يزول ، حتى بعد أن نكتشفه وحتى بعد أن يبين النقد المتعالي بطلانه ، مثل الظاهر الذي تتضمنه هذه القضية : «العالم يجب أن يكون له بدء في الزمان» . والسبب في ذلك أن في عقلنا قواعد أساسية تتعلق باستعماله ، ويبدو عليها مظهر المبادىء الموضوعية . وتجعل الضرورة الذاتية لارتباط بين تصوراتنا يقتضيه الذهن تبدو أنها ضرورة موضوعية لتحديد الأشياء في ذاتها . وفي هذا **وهم** من المستحيل علينا تجنبه ، كما أنه ليس في وسعنا أن نمنع البحر من أن يظهر لنا أعلى في وسطه منه قرب الساحل ، لأننا في الحالة الأولى نراه بواسطة أشعة أرفع ؛ وكذلك لا يستطيع الفلكيّ أن يمنع القمر من أن يظهر له أكبر عند شروقه ، وإن كان لا ينخدع بهذا المظهر .

ومهمة الديالكتيك المتعالي تقتصر على اكتشاف الظاهر في الأحكام العالية ، وعلى منعها من خداعنا . لكن هذا الديالكتيك لا يستطيع أبداً أن يبدد هذا الظاهر ويمنعه من أن يكون ظاهراً . ذلك أننا بإزاء **وهم طبيعي** لا مفرّ منه ويقوم على أساس مبادىء ذاتية يقدمها على أنها موضوعية . أما الديالكتيك المنطقيّ فيكفيه أن يبين أين يوجد الغلط في تطبيق المبادىء ، من أجل حل الأغاليط المنطقية .

٢

العقل والذهن

« كل معرفتنا تبدأ من **الحواس** ، ومن ثم تنتقل إلى **الذهن** ، وتنتهي في **العقل** ، وليس فينا ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردّها إلى الوحدة العليا للفكر » (« نقد العقل المحض » ط ١ ٢٩٨ = ط ٢ ٣٥٥ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٥٤) .

وللعقل — مثلما للذهن — استعمال شكلي أي منطقي ، فيه يصرف العقلُ النظرَ عن كل محتوى المعرفة ؛ وله استعمال واقعي ، لأنه يحتوي على ينبوع بعض التصورات وبعض المبادىء التي لا يستعيرها من الحواس ولا من الذهن .

وفي القسم الأول من المنطق المتعالي حدّدنا **الذهن** بأنه : مَلَكة القواعد . ونقول الآن إن **العقل** هو ملكة المبادىء ..

والمعرفة بالمبادىء aus Principien هي تلك التي فيها أعرف الجزئي في العام ، وذلك بواسطة تصوّرات .

والذهن لا يستطيع أن يزودنا بالمعارف التركيبية عن طريق التصورات ، وهذه المعارف هي التي أسميها مبادىء على وجه الإطلاق ، وإن كانت كل القضايا الكلية بوجه عام يمكن نسبيّاً أن تُدْعَى مبادىء .

وإذا قلنا عن الذهن إنه ملكة ردّ الظواهر إلى الوحدة بواسطة القواعد ؛ فيجب أن نقول عن العقل إنه ملكة رد قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادىء .

فالعقل إذن لا يتعلق أبداً مباشرة بالتجربة ولا بأيّ موضوعٍ كان ، وإنما يتعلق بالذهن ، من أجل أن يزوّد قبلياً وبالتصورات المعارفَ المختلفة لهذه الملكة بالوحدة العقلية ، وهي مختلفة تماماً عن الوحدة التي يقدّمها الذهن .

ويمكن تلخيص خصائص العقل فيما يلي :

١ — إنه موجّه نحو ما هو عالٍ transcendant ، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية ؛

٢ — إنه ينشد الكلية (الشمولية) ، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلـــق ؛

٣ — والمعرفـــة التي يدعيها لنفسه هـــي معرفة عن طريق المبادىء Erkenntnis aus Prinzipien ، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن ، في أنه فقط بواسطة النشاط العقلي بعض الجزئيات يعرف أنها متضمنّة في بعض الكليات ويمكن استنباطها منها مباشرة . وبعبارة أبسط : العقل هو ملكة استنباط الخاص من العام .

٤ — ولما كان العقل لا يعنى إلا بالذهن وأحكامه ، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحِسّي .

وطريقة عمل العقل تركيبية . فميل العقل هو إلى تصور التركيب الأعلى للشروط . ومن هنا جاءت الحاجة إلى تحقيق اللامشروط على شكل موجود أو موضوع معين ، خارجاً عن كل عيان ممكن . ومن هنا أيضاً كانت تصورات العقل المحض ، التي لا يمكن أن يناظرها أي موضوع حِسّي . وقد سمّى أفلاطون هذه الكائنات المعقولة باسم « الصور » Ideen ، مثل الفضيلة ، أو الإنسان الكامل ، وهي أمور لا تتحقق في التجربة ، لكن العقل لا يملك ألا يتصورها بوصفها الحد الأقصى للكمال وللواقع . ولهذا ينعت كنت تصورات العقل المحض بنفس اللفظ الذي استعمله أفلاطون : الصور Ideen .

٣

الصوَر بوجه عام

ولا يرى كنت بأساً في استعارة هذا المصطلح من أفلاطون ، لأنه يرى أن خلق ألفاظ جديدة هو ادعاء للتشريع في اللغات ، وهو ادعاءٌ نادراً ما ظفر بالنجاح .

ويشرح نظرية أفلاطون في الصور فيقول : « استعمل أفلاطون كلمة Idée على نحوٍ يؤذن بأنه فهم منها شيئاً ليس فقط لا يشتق أبداً من الحواس ، ولكنه أيضاً يتجاوز كثيراً تصورات الذهن ، التي عني بها أرسطو ، لأنه لم يوجد في التجربة شيء يناظر هذا التصور . والصور عنده نماذج أولى وأنماط عليا للأشياء نفسها ، وليست فقط مجرد مفاتيح لتجارب ممكنة ، مثل المقولات . ومن رأيه أنها تستمد من العقل الأعلى ، ومنه تنتقل إلى العقل الإنساني ، الذي لا يوجد الآن في حالته الأصلية بل على العكس هو مضطرٌ إلى تحمل المشقة ابتغاءَ أن يتذكر — بواسطة التذكر (الذي يسمى الفلسفة) — صوره القديمة التي ران عليها الآن غموض شديد وظلمة . ولا أودّ ها هنا أن أخوض في بحث أدبي لتحديد المعنى الذي أعطاه هذا الفيلسوف العظيم لذلك التعبير . وحَسْبي أن ألاحظ أنه ليس من الغريب أنه في المحادثات المشتركة أو في الكتب — بواسطة المقارنة بين الأفكار التي يعبّر بها عن الموضوع — يمكن المرء أن يفهم مؤلِّفاً خيراً مما فهم هذا المؤلف نفسَه ، وذلك لأنه لم يحدد تصوره بدرجة كافية وهكذا تكلم وفَهِم أحياناً بخلاف آرائه هو .

لقد لاحظ أفلاطون عن حقٍّ أن ملكة المعرفة لدينا قد استشعرت حاجة أسمى من الحاجة إلى مجرد ذكر الظواهر، وفقاً لقوانين الوحدة التركيبية، من أجل إمكان قراءتها كتجربة ، وأن عقلنا يسمو بالطبع إلى معارف هي من السمو بحيث لا تستطيع التجربة أن تقدّم ما يناظرها ، ومع ذلك فلها حقيقتها الواقعية وليست أبداً مجرد أوهام .

وقد وجد أفلاطون صوراً خصوصاً في كل ما هو عملي ، أعني فيما يقوم على الحرية، وهو من ناحيته يدخلها في عداد المعارف التي هي نتاج خاصٌّ للعقل . ومن يود أن يمتتح من التجربة تصورات الفضيلة ، أو يودّ (كما فعل كثيرون) أن يضعوا نموذجاً لينبوع المعارف ما لا يصلح أبداً إلاّ كمثال . — هذا الشخص سيجعل من الفضيلة شبحاً Unding مشبّهاً ، يتغير بتغير الأزمنة والظروف ، ولا يصلح أبداً أن يكون قاعدة . ويتبيّن كل إنسان إذا ما قدّم إليه إنسان على أنه نموذج الفضيلة ، أنه في ذهنه فقط يجد الأصل الحقيقي ، الذي يقارن به النموذج المزعوم ابتغاء ألا يحكم عليه إلاّ تبعاً للأصل . لكن ما يجده الإنسان على هذا النحو هو صورة الفضيلة ، وإذا كانت كل موضوعات التجربة الممكنة تلعب ، بالنسبة إلى هذه الصورة ، دور المثال (أو البراهين على أن ما يقتضيه تصور العقل يمكن أن يتحقق بقدرٍ ما) ، فإنها لا يمكن أن تصلح نماذج أولى ، فإن الإنسان لا يفعل أبداً بطريقةٍ مكافئة لما تحتويه الصورة المحضة للفضيلة — هذا لا يدل على أن في هذه الفكرة شيئاً خيالياً وهمياً . وهذا لا يمنع من كون كل حكم على القيمة ، أو عدم القيمة ، الأخلاقية ليس ممكناً إلاّ بواسطة هذه الفكرة ؛ وتبعاً لذلك ، فإن هذه الفكرة تصلح بالضرورة أساساً لكل تقدم نحو الكمال الأخلاقي ، إلى المدى الذي نكون به مُبْعَدين بواسطة العوائق التي نلقاها في الطبيعة الإنسانية والتي من المستحيل علينا أن نحدّد درجتها .

و « سياسة » أفلاطون قد صارت نموذجاً ومثلاً يضرب على الكمال الخيالي

الذي لا يمكن أن يجد له مكاناً إلا في مخ مفكر متعطل وجد مضحكاً ادعاء الفيلسوف (أفلاطون) أن الأمير لا يحكم جيداً إن لم يشارك في الصورَ . لكن الأفضل التمسك أكثر بهذه الصورة (الفكرة) وإيضاحها (حيث لا يقدم لنا هذا الرجل الممتازُ العونَ) بفضل مجهودات جديدة — من نبذها بوصفها بلا فائدة بدعوى أنها غير قابلة للتحقيق ، وهي دعوى حقيرة ومخجلة جداً . والدستور الذي هدفه أكبر قدر من الحرية الإنسانية المؤسسة على قوانين تسمح لحرية كل واحدٍ من البقاء إلى جانب حرية سائر الناس (وأنا لا أتكلم عن أكبر سعادة ممكنةً ، لأنها ستنتج عنها من ذاتها) ، فتلك هي على الأقل فكرة ضرورية يجب أن تكون أساساً ليس فقط للخطوط العامة لدستور مدني ، بل وأيضاً لكل القوانين ، حيث يجب صرف النظر منذ البداية عن العقبات الحالية ، التي ربما لا تنتج حتماً عن الطبيعة الإنسانية بقدر ما تنتج عن ازدراء الأفكار الحقيقية في مادة التشريع ...

لكن ليس فقط في الأمور التي يبدي فيها العقل الإنساني عن علّية حقيقية وفيها الصور تصير عللاً فاعلية (للأفعال وموضوعاتها) ، أعني في المجال الاخلاقي ، بل وأيضاً في الطبيعة نفسها أيضاً يشاهد أفلاطون عن حقٍ براهين تبرهن بوضوحٍ على أن الأشياء تستمد أصلها من الصور » . (ط ٣١٣ — ٣١٨ = ط ٢ ٣٧١ — ٣٧٤ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٦٢ — ٢٦٥) .

لكن كنت لا يريد أن ينساق وراء أفلاطون في صوره ، بل يود الاقتصار على البحث في الاستعمال المتعالي للعقل المحض ، ومبادئه وصوره .

وبهذه المناسبة يضع كنت بعض التحديدات المتعلقة بعملية الإدراك:

فيقول إن « الامتثال بوجه عام » جنس من أنواعه الامتثال المصحوب بالوعـــي .

والادراك المتعلق فقط بالموضوع ، بوصفه تعديلاً في حالة ، هـــو الإحساس .

والادراك الموضوعي هو المعرفة .

والمعرفة إما عيان ، وإما تصوّر :

والعيان يتعلق مباشرةً بالموضوع ، وهو جزئيٌّ .

أما التصور فيتعلق بالموضوع بطريق غير مباشر ، وذلك بواسطة علامة يمكن أن تكون مشتركة بين عدّة أشياء .

والتصور إما تجريبي ، وإما محض . والتصور المحض ، بوصفه يتخذ أصله في الذهن ، يسمى الفكرة notion.

والتصور المنتزع من أفكار ويتجاوز إمكان التجربة هو الصورة ، أو التصور العقلي .

والعقل – بوصفه ملكة شكل منطقي معين للمعرفة – هو ملكة الاستنتاج ، أي الحكم بطريقة غير مباشرة ، وذلك بإدراج شرط الحكم المطلق تحت شرط الحكم المعطى . والحكم المعطى هو القاعدة العامة (المقدمة الكبرى) . وإدراج شرط حكم آخر ممكن تحت شرط القاعدة هو المقدمة الصغرى . والحكم الواقعي الذي يقرر توكيد القاعدة في الحالة المدرجة هو النتيجة . ذلك أن القاعدة تعبر عن شيء عام تحت شرط معيّن . وشرط القاعدة يوجد في حالة معطاة معلومة . وإذن فإن ما هو صادق صدقاً كلياً تحت هذا الشرط يجب أن يعتبر صادقاً في الحالة المعطاة المعلومة التي تحتوي على هذا الشرط .

* * *

والذات المفكّرة هي موضوع **علم النفس** .

ومجموع الظواهر (العالم) هو موضوع **علم الكون** .

وما يحتوي على الشرط الأعلى لإمكان كل ما يمكن التفكير فيه (موجود الموجودات) هو موضوع **اللاهوت** .

ولهذا فإن العقل المحض يزودنا بفكرة علم نفس متعال ، وعلم كون متعال ، ولاهوت متعال .

* * *

والصور ، رغم أنه لا تقابلها أشياء في التجربة ، فإن الطبيعة الخاصة بالعقل هي التي توحي بها . ولما كان من المستحيل أن يحتوي العقل على أمور خادعة ، فإن الصور تجد ما يبرّرها في العقل نفسه . ولذلك ليست هي نفسها خدّاعةً ، وإنما تصير خدّاعة إذا أسأنا استخدامها بأن تصورناها موضوعات قابلة للمعرفة .

فما هو دور الصور إذن ؟ إن دورها الوصول إلى شمولية المعرفة ، مثال ذلك : نحن نجد في العالم قوى عديدة هي أسباب حدوث الظواهر ؛ ونحن نسعى إلى ردها إلى بعض القوى القليلة العدد ، وفي النهاية ردّها إلى قوة واحدة . مثال ثان : نحن نشاهد التنوّع المورفولوجي للنباتات والحيوانات ، وبعد هذا نصنّفها إلى أنواع وأجناس وأُسر ، ونسعى إلى ردّها إلى مبدأ وحيد ، وصورة أصلية ، تستمد كلها منها . مثال ثالث : نحن نلاحظ تنوع الظواهر النفسية ، ونسعى للربط بينها بواسطة امتثال لماهية ثابتة تكون بمثابة هوية شخصية أو ذات . مثال رابع : نرى في العالم شروط الحوادث ؛ فنقوم بالبحث المستفيض عن عوامل تماسك فيما بينها بحيث نصل إلى تصور كوني شامل ، يرجع إلى علة أولى ، هي الله .

وهذه الموضوعات ليست موضوعات للمعرفة ، بل مبادىء مُنَظِّمة للمعرفة الإنسانية .

« فالصور — كما لاحظ يسبرز — تمكننا من تقرير القواعد التي وفقاً لها نستطيع جعل معرفتنا تتقدم ، لا أن تبلغ الموضوع الذي قد يناظرها . ولهذا فإن كنت يسميها : المبادىء المُنَظِّمة لتقدم العلم ، لا المبادىء المكوّنة لتركيب موضوع . والاستعمال العالي للصور ممنوع ، لأنه لن يكون إلاّ خداعاً :

والاستعمال المحايث للصور أمر لازم للطابع التنظيمي للمعرفة العلمية . بيد أن هذا لا يمنع – بل على العكس هذا يقتضي منا أن نتصور الصور كما لو كانت موضوعات ، لكن على سبيل قياس النظير . فنتصورها ، بقياس النظير مع الأشياء الواقعية ، لا كموضوعات واقعية ، بل بوصفها « أسكيماً للصورة » schème de l'Idée . وهذا الاسكيم لا يستطيع أيّ عيان أن يأتي لمثله ، لكن فقط التقدم المنسّق للمعرفة نفسها . إن الصور لا تنطبق على عيانٍ مُناظِر ، بل على الذهن الذي يشكّل العيان بواسطة المقولات . والمقولات تتدخل ، أثناء تشكيل مضمون الصور لتجعل منها موضوعات ، على نحو غير مكافىء أو على سبيل قياس النظير . واستعمال الصور على هذا النحو وإن كان فاسداً في ذاته ، فإنه يظل أمراً لا غنى عنه ، من حيث هو غزو لاسكيمات ، لفكرنا العاجز عن الاستغناء عن الموضوعات . ويكون صحيحاً ، إذا فهمنا معناها . وهو يخدع حينما يَدَّعي – وقد بقي مُعْتِماً – جَعْلَ المعرفة تكتسِبُ موضوعاً ».[1]

وإذن فموضوع الفكرة المتعالية المحضة شيء ليس لدينا عنه أي تصور ، وإن كان العقل قد أنتج هذه الفكرة بالضرورة وفقاً لقوانين أصلية . والحقيقة المتعالية (الذاتية) لتصورات العقل المحضة تقوم في القليل على هذه الواقعة وهي أننا نصل إلى مثل هذه الأفكار بواسطة برهان ضروري . و « ثم إذن براهين لا تحتوي على مقدمات تجريبية ، بواسطتها نستنتج من شيء نعرفه إلى شيء آخر ليس لدينا عنه أي تصور وننسب إليه مع ذلك حقيقة موضوعية ، بنوع من الظاهر الذي لا مفرّ منه . ومثل هذه البراهين تستحق بالأحرى ، بالنسبة إلى نتيجتها ، اسم « المغالطات » (السفسطات) أولى من اسم البراهين ، وإن كان يمكنها مع ذلك – بسبب أصلها – أن تتخذ اسم براهين ، من حيث أنها بدلاً من أن تتولد على نحو وهمي أو صدفةً ، فإنها مستخرجة من طبيعة

---

(١) Karl Jaspers : **Les grands philosophes,** 3, pp. 94-95. Paris, Plon. Collect. 10/18, 1967.

العقل ، إنها سفسطات ، لا من الإنسان ، بل من العقل المحض نفسه ، وحتى أعظم الناس حكمة لا يستطيع التخلص منها ؛ وربما استطاع — بعد كثير من الجهود — تجنب الخطأ ، دون أن يستطيع مع ذلك التخلص نهائياً من الظاهر الذي يطارده ويسخر منه باستمرار .

فليس ثمّ إذن غير ثلاثة أنواع من البراهين الديالكتيكية بقدر ما هنالك من صور تفضي إليها نتائجها . في البرهان من الصنف الأول : أستنتج من التصور المتعالي للذات ، الذي لا يحتوي على أيّ متعدد ، الوحدة المطلقة للذات نفسها ، التي ليس لديّ عنها ، عن هذا الطريق ، أي تصور . وسأسمّي هذه النتيجة الديالكتيكية باسم : **الغلط المتعالي** . — والصنف الثاني من النتائج السوفسطائية يقوم على التصور المتعالي للشمول المطلق لسلسلة الشروط الخاصة بظاهرة بوجه عام ؛ ويرجع إلى أنني من كوني لديّ دائماً تصور متناقض في ذاته للوحدة التركيبية غير المشروطة لجانب من السلسلة — أستنتج مشروعية وحدة الجانب المقابل ، الذي ليس لديّ عنه مع ذلك أيّ تصور . وسأسمي حال العقل في هذه النتائج الديالكتيكية باسم : **نقيضة** العقل المحض . — وأخيراً ، في النوع الثالث من البراهين السوفسطائية أستنتج من المجموع الكلي للشروط الضرورية لتصور الموضوعات بوجه عام — من حيث أنها يمكن أن تُعْطَى لنا — أستنتج الوحدة التركيبية المطلقة لكل شروط إمكان الأشياء بوجه عام ، أعني من الأشياء التي لا أعرفها وفقاً لتصورها المتعالي ، أستنتج موجود الموجودات الذي معرفتي به أقل ، بواسطة تصور عالٍ ، ولا أستطيع أن أكوّن أي تصور عن ضرورته غير المشروطة . وسأسمي هذا النوع من البرهان الديالكتيكي باسم **المثل الأعلى للعقل المحض** » (« نقد العقل المحض » ط ١ ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ؛ ط ٢ ص ٣٩٧ — ٣٩٨ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٧٧ — ٢٧٨) .

٤

علم النفس العقلي

أغلاط العقل المحض

يدعي علم النفس العقلي أنه قادر على معرفة الطبيعة المطلقة للنفس دون استعانة بأية تجربة باطنة أو خارجية . فمن هذا الحكم البسيط : « أنا أفكر » يريد ـ بالاستنباط ـ أن يستخرج العلم الكامل بالموجود المفكّر ـ ولو جاز مثل هذا المسلك واستطعنا أن نستنبط من الفكر الطبيعة الجوهرية للأنا ، انهار النقد كله . لأننا متى ما تجاوزنا العالم الحِسّي ، فماذا يمنع العقل من التقدم في ميدان الأشياء في ذاتها .

لكن يكفي لتجنب هذه العقبة أن نكشف عن العيب الأساسي أو الغلط الكائن في البرهان الأساسي لعلم النفس العقلي ، وهذا البرهان يمكن صياغته في القياس التالي :

ما لا يمكن أن يتصور إلا بوصفه ذاتاً ، لا يوجد أيضاً إلا بوصفه ذاتاً وبالتالي هو جوهر

و الموجود المفكر منظوراً إليه بهذه المثابة فقط ، لا يمكن تصوره إلا بوصفه ذاتاً .

إذن هو لا يوجد إلاّ بوصفه ذاتاً ، أعني جوهراً .

وعيب هذا البرهان القياسي هو أننا أخذنا فكرة « الذات » في المقدمتين

بمعنيين مختلفين تماماً : ففي المقدمة الكبرى الكلام إنما هو عن الذات بوجه عام ، سواء من وجهة نظر التصور ومن وجهة نظر العيان ، أي عما لا يمكن أن يُعْطى إلاّ بوصفه ذاتاً ، ليس فقط بالنسبة إليَّ ، بل وأيضاً بالنسبة إلى كل عقل ؛ وفي المقدمة الصغرى الكلام عن الذات هو فقط بالقدر الذي به تعتبر كذلك ، أعني أنها تدرك نفسها بوصفها ذاتاً منطقية لكل امتثالاتها .

وخلاصة هذا النقد هو أنه لمعرفة موضوعٍ ما لا يكفي الفكر بوجه عام ، بل لا بد من العيان الذي ينطبق عليه هذا الفكر . وأنا حين أقول : أنا أفكّر ، فإنني أعبر فقط عن الشرط العام الذي تخضع له كل تصوراتي . ولا بد لي ، كي أعرف نفسي، من عيان باطن يزودني بمادة ذلك الشكل العام الحاوي للفكر. وعلى هذا فإنني لا أستطيع ، بتحليل الفكر بوجه عام ، أن أنسب إلى الأنا صفات مثل الجوهرية ، البساطة ، الهوية ، الشخصية ، لأن هذه النسبة تفترض تركيباً يظل عديم القيمة والمعنى إن لم يوجد عيان .

ونتيجة ذلك أن الميتافيزيقا الاستنباطية عاجزة عن تزويدنا ببرهان على روحية النفس أو خلودها .

ولكن هذا كله يحتاج إلى فضل تفصيل :

وسيكون عوننا في ذلك المقولات :

إن النفس من حيث مقولة الجوهر هي : جوهر ،

ومن حيث مقولة الكيف هي : بسيطة ؛

ومن حيث مقولة الكم هي : **واحدة** ؛

ومن حيث مقولة الإضافة هي : على علاقة بالموضوعات **الممكنة** في المكان .

ووصفها بأنها جوهر يعطي تصور : **اللامادية** ، من حيث أن هذا الجوهر يعتبر مجرد موضوع للحسّ الباطن ؛

ومن حيث هي جوهر بسيط ، فإن هـــذا يعطي تصور : **عدم الفساد** (الخلود) ؛

ومن حيث أنها جوهر عقلي ، فإن هويتها تعطي تصور : **الشخصية** .

وضمّ هذه المعاني الثلاثة يعطي تصور : الروحية .

وعلاقتها بالأشياء في المكان يعطي تصور : **تعاملها** مع الجسم ؛

والنفس تمثّل إذن الجوهر المفكّر بوصفه مبدأ الحياة في المادة ، أعني بوصفه **مبدأ الحياة** ؛

ومبدأ الحياة وهو في إطار حدود الروحية يمثّل **الخلود** .

ومن هنا تنشأ أربعة أغلاط يرتكبها علم النفس المتعالي، الذي يؤخذ خطأً على أنه علم العقل المحض فيما يتعلق بطبيعة وجودنا المفكِّر .

فلننظر في هذه الأغلاط الأربعة :

١ ــ الغلط في الجوهرية

يقوم هذا الغلط على القياس التالي :

ما امتثاله هو **الذات المطلقة** لأحكامنا، ولا يمكن إذن أن يستعمل تحديداً لشيء آخر ، هو جوهر .

و من حيث أنني موجود مفكر فأنا **الذات المطلقة** (الموضوع المطلق) لكل أحكامي الممكنة ، وهذا الامتثال لذاتي لا يمكن أن يستخدم محمولاً لشيء آخر .

∴ بوصفي موجوداً يفكر (باعتباري نفساً) فأنا جوهر .

نقد هذا الغلــط

يمكنني أن أقول عن كل شيء بوجه عام إنه جوهر ، من حيث أنني أميّزه من المحمولات والتحديدات الخاصّة بالأشياء . وفي كل فعل من أفعال الفكر ، الأنا هو الموضوع الذي ليست الأفكار مرتبطة به ؛ إلاّ بوصفهـــا

تحديدات ، وهذا الأنا لا يمكن أن يستخدم تحديداً لشيء آخر . ولهذا لكل واحد أن يعتبر نفسه جوهراً ، ويعتبر أفكاره مجرد أعراض لوجوده وتحديدات لحالــه .

فماذا أفعل بهذا التصور لجوهر هو أنا ؟ أما كوني بوصفي أفكر فأنا أستمر بذاتي ، دون أن أولد ودون أن أموت طبيعياً ـ هذا أمرٌ لا يمكنني استنتاجه ، ومع ذلك فهذا هو ما يفيده تصور جوهرية ذاتي المفكرة . إن الأنا موجود في كل أفكاري ؛ لكن لا يرتبط بهذا الامتثال أيّ عيانٍ يميّزه من سائر موضوعات العيان . ومن هنا فإن هذا البرهان الأول لعلم النفس المتعالي لا يزوِّدنا بأيّ ضوء جديد ، حين يجعل الموضوع المنطقي المستمر للفكر معرفةً بالذات الحقيقية ، تلك الذات التي لا نعرف عنها شيئاً ، لأن الوعي هو الشيء الوحيد الذي يصنع أفكاراً ؛ وخارج هذا المعنى المنطقي للأنا ، ليست لدينا أية معرفة بموضوع في ذاته هو أساس الأنا وأساس كل الأفكار ، من حيث أنه موضوعها .

ومع ذلك فإن في وسعنا الاحتفاظ بهذه القضية ، وهي : **النفس جوهر** ، بشرط الإقرار بأن هذا التصور لا يقودنا إلى أكثر من ذلك ، أو بشرط ألا يخبرنا بشيء من النتائج المعتادة التي يقول بها علم النفس الذي يدّعي أنه عقلي ، مثل قوله إن النفس تبقى دائماً في كل تغيراتها ، وحتى بعد موت البدن ؛ وأنها تدل فقط على جوهر في الذهن ، لا في الواقع .

٢ ـ الغلط في البساطة

يقوم هذا الغلط على القياس التالي :

الشيء الذي لا يمكن اعتبار فعله تضافراً لعدة أشياء فعّالة هو **بسيط** .

و النفس أو الأنا المفكرّ هو شيء من هذا النوع .

∴ النفس بسيطة .

نقد هذا الغلط

وهذا البرهان هو أعقد هذه الأغلاط ، ولذا يحتاج إلى مزيد من الفحص :

كل جوهر مركب هو مجموع من عدة أشياء ، وفعل ما هو مركب أو ما هو داخل في هذا المركب بوصفه كذلك هو مجموع من عدة أفعال أو أعراض موزّعة بين عدد كبير من الجواهر . والأثر الناتج عن تضافر عدة جواهر فعّالة هو من غير شكٍّ ممكنٌ ، إذ كان هذا الأثر خارجياً (مثل : حركة الجسم هي الحركة المجتمعة لكل أجزائه) ؛ لكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالأفكار بوصفها أعراضاً باطنة لموجود مفكّر . فلنفرض أن المركب يفكر ، وإذن فإنّ كل جزء من أجزائه سيتضمن حينئذ جزءاً من الفكر ، ومجموع الأجزاء وحده سيحتوي على الفكر كله . ولكن هذا متناقض ، وذلك لأن الامتثالات الموزّعة بين مختلف الموجودات (مثلاً الكلمات الجزئية في بيت شعر) لا تؤلّف أبداً فكرة تامة (بيت شعر) ؛ فإن الفكر لا يمكن أن يكون قائماً في مركب من هذا القبيل . إنه لا يكون إذن ممكناً إلاّ في جوهر واحد ليس مجموعاً مؤلفاً من عدة أشياء ؛ أي أنه يجب أن يكون بسيطاً بساطة مطلقة .

وعصب البرهان في هذه الحجة هو في القضية القائلة بأن عدة امتثالات يجب أن تكون متضمّنة في الوحدة المطلقة — للذات المفكّرة من أجل تكوين فكرة . لكن لا يمكن إثبات هذه القضية **بتصورات** . فهذه القضية : الفكر لا يمكن إلا أن يكون ناتج الوحدة المطلقة للموجود المفكر — لا يمكن أن تعدّ قضية تحليلية ، لأن وحدة الفكر المؤلف من عدة امتثالات وحدة تجميعية ويمكن أن ترجع ، من ناحية التصورات ، إلى الوحدة التجميعية للجواهر التي تنتجها (مثل أن حركة جسم ما هي الحركة المركبة من كل أجزائه) ، كما ترجع إلى الوحدة المطلقة للموضوع أو الذات .

فهنا ، كما في الغلط الأول ، القضية الصورية للوعي وهي : « أنا أفكر » — تقدم هي الأخرى أساساً يستند إليه علم النفس العقلي في زيادة معارفه . وهذه

القضية ليست تجربة ، بل هي شكل الوعي الكائن في كل تجربة ويسبقها .

لكن بساطة ذاتي (بوصفي نفساً) لا يمكن في الواقع استنتاجها من القضية : « أنا أفكر » ، بل هي توجد في كل تفكير . فالقضية : « أنا أفكر » يجب أن تعدّ تعبيراً مباشراً عن الوعي ، كما أن البرهان الديكارتي المزعوم : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » ــ هو في الحقيقة تحصيل حاصل ، لأن « أنا أفكر » Cogito (sum cogitans) يعبر مباشرة عن الواقع وهو أنني أنا الموجود مفكرٌ . فقولي : « أنا بسيط » لا يعني شيئاً غير أن هذا الامتثال : « أنا » لا يتضمن في ذاته أي اختلاف وتنوع ، وأنه وحدة مطلقة .

فمن الواضح إذن أنني ــ بواسطة الأنا ــ أتصور دائماً وحدة مطلقة ، لكنها منطقية للذات (بساطة) ؛ لكنني لا أعرف عن هذا الطريق البساطة الحقيقية لذاتي .

وهنا يقوم كنت (ط ١ ص ٣٥٤ ــ ٣٥٦ ؛ ط ٢ : أسقطها كنت) بنقد مفصّل دقيق لمقالة ديكارت المشهورة : « أنا أفكر » وينتهي فيه إلى أنها تحصيل حاصل .

وفي الطبعة الثانية (١٧٨٧) « من نقد العقل المحض » يكتفي كنت بأن يقرر أن « مسلك علم النفس العقلي يسيطر عليه غلط يتمثل في القياس التالي :

ما لا يمكن أن يتصوَّر إلا على أنه ذات (موضوع) لا يوجد إلاّ بوصفه ذاتاً (موضوعاً) وبالتالي هو جوهر .

و الموجود المفكر ، معتبراً بهذه المثابة فقط ، لا يمكن أن يُتصوَّر إلاّ بوصفه ذاتاً .

∴ هو لا يوجد إلاّ بهذه المثابة ، أي بوصفه جوهراً .

وفي المقدمة الكبرى الكلام هو عن موجود يمكن ــ بوجه عام ــ تصوره من كل النواحي ، وبالتالي ، كما يمكن أن يعطى في العيان . لكن في المقدمة الصغرى

الكلام عن نفس الموجود لا يتعلق منه إلاّ من حيث أنه يعتبر نفسه Subject فقط بالنسبة إلى الفكر وإلى وحـــدة الوعي ؛ وليس ، في الوقت نفسه ، بالنسبة إلى العيان الذي به يعطى بوصفه موضوعاً Object للفكر : فالنتيجة تحصّلت إذن بمغالطة في شكل القـــول sophisma figurae dictionis ،وبالتالي بحجة مموِّهة » . (ط ٢ ص ٤١٠ — ٤١١ ؛ ترجمة فرنسية ، أسفل ص ٢٩٠ — ٢٩١) .

٣ — الغلط في الشخصية

يقوم هذا الغلط على القياس التالي :

من له شعور بالهوية العددية لذاته في أزمنة مختلفة هو بهذه المثابة شخص .

و النفس لها شعور بالهوية العددية لذاتها في أزمنة مختلفة .

∴ النفس شخص .

نقد هذا الغلط

يقوم هذا القياس على أساس أنني حين ألاحظ استمراراً في ظاهرة إليها يرجع سائر الظواهر ، فإنني أقول بوجود هوية للموضوع في كل الأوقات التي يتغير فيها سائر الظواهر . وأنا موضوع للحسّ الباطن ، وكل الزمان هو مجرد شكل للحسّ الباطن . وتبعاً لذلك فإنني أرجع كل أحوالي المتوالية إلى الأنا الذي يبقى هو هو في كل الأزمان ، أي إلى شكل العيان الباطن لذاتي .

لكن هذا لا يمكن أن يستنتج منه شيء ، وإنما ينبغي اعتباره مثل القول بالشعور بالذات في الزمان وهذا هو ما يجعله صادقاً صدقاً قبلياً . ذلك أن كل ما يقوله هو أنه طوال الوقت الذي أشعر فيه بنفسي فإنني أشعر بهذا الوقت على أنه ينتسب إلى وحدة أناي ، وهذا معناه أن كل هذا الزمان في نفسي كأنه في وحدة فردية ، أو أنني أشعر بأنني طول الزمان في هوية عددية .

فهوية الشخص توجد إذن في شعوري أنا . ولكنني إذا وضعت نفسي موضع شخص آخر ، فإنني أشاهد أن هذا المشاهد الخارجي هو أول من يفحصني في **الزمان** ، لأنه في الوعي الزمان لا يمتثل حقاً إلاّ في أناي . فحتى لو أقر بالأنا المصاحب لشعوري طوال الزمان ، فإنه لن يستنتج من ذلك الاستمرار الموضوعي لأناي . وإذن فهوية شعوري بذاتي في أزمنة مختلفة ليست غير شرط شكلي لأفكاري وتسلسلها ، ولا تثبت أبداً الهوية العددية لذاتي .

٤ ـ الغلط في مثالية العلاقة الخارجية

ويقوم على القياس التالي :

ما لا يمكن أن يستنتج وجوده إلاّ على أنه وجود علة إدراكات معطاة ـ ليس له إلاّ وجود مشكوك فيه ؛

و كل الظواهر الخارجية ذات طبيعة من شأنها أن وجودها لا يمكن أن يُدْرَك مباشرة ، ولكن فقط يستنتج بوصفه علة إدراكات معطاة .

∴ وجود كل موضوعات الحواس الخارجية مشكوك فيه . وأنا أُطلق على عدم اليقين هذا اسم مثالية الظواهر الخارجية ؛ وفلسفة هذه المثالية تحمل اسم **المثالية** ، و ـ في تعارضٍ مع هذا المذهب ـ توكيد اليقين الممكن المتعلق بموضوعات الحواس الخارجية يسمى **الثنائية** .

نقد هذا الغلط

ويبدأ كنت في نقده لهذا الغلط بالبحث في صحّة مقدمات هذا القياس فيقرر أن لنا الحق في توكيد أن ما يمكن أن ندركه مباشرة هو فقط ما هو فينا ، وأن وجودي وحده يمكن أن يكون موضوعاً لإدراك بسيط . وإذن فإن وجود موضوع حقيقي خارجاً عنّي لا يمكن أن يعطى في الإدراك . ولذا أصاب ديكارت حين قصر كل الإدراك على هذه القضية : أنا موجود (بوصفي

ذاتاً مفكّرة) . فمن المستحيل عليَّ إذن إدراك الأشياء الخارجية مباشرة ؛ وقصدي أن أستنتج من إدراكي الباطن وجود هذه الأشياء ، وذلك بأن أعتبر هذا الإدراك معلولاً علّته شيء خارجي . بيد أن الاستنتاج الذي ينتقل من المعلول إلى العلّة هو دائماً غير يقينيّ ، لأن المعلول يمكن أن يرجع إلى أكثر من علة واحدة . وإذن ففي العلاقة بين الإدراك وعلته يبقى مشكوكاً في معرفة هل هذه العلة باطنة أو خارجة ، أو لربما كانت كل الإدراكات الخارجية مجرد لعبة يقوم بها حِسّي الباطن ، أو لعلها ترجع إلى موضوعات خارجية حقيقية هي عِلَلٌ لها . وعلى كل حالٍ فإن وجود هذه الموضوعات أمرٌ نقول به على سبيل الاستنتاج فحسب ، ويعتوره ما يعتور كل استنتاج ؛ بينما موضوع الحسّ الباطن يدرك مباشرة ، ولا شك أبداً في وجوده .

« ولهذا لا ينبغي أن نفهم من كلمة : **مثالي** من ينكر وجود موضوعات الحواس الخارجية ، بل فقط ذلك الذي لا يقرّ بأن وجودها يمكن أن يعرف بواسطة الإدراك المباشر ، ويستنتج من ذلك أننا لا نستطيع أبداً أن نتيقّن تماماً من حقيقتها بواسطة أية تجربة ممكنة .

لكن قبل عرض الغلط الذي نحن بصدد البحث فيه في مظهره الخدّاع ، يجب عليَّ أولاً أن ألاحظ أن من الواجب ضرورةً التمييز بين نوعين من المثالية : المثالية المتعالية ، والمثالية التجريبية . وأقصد **بالمثالية المتعالية** لكل الظواهر : المذهب الذي يقرر أننا ننظر فيها في مجموعها بوصفها مجرد امتثالات ، لا أشياء في ذاتها . ويقابل هذه المثاليّة : **الواقعية المتعالية** التي تنظر إلى الزمان والمكان على أنهما أمرٌ مُعْطىً في ذاته (مستقلاً عن حساسيتنا) ، فالواقعي المتعالي يمتثل إذن الظواهر الخارجية (إن أقر بالواقع) بوصفها أشياء في ذاتها توجد مستقلة عنّا وعن حساسيتنا ، وستكون إذن خارجة عنا ، تبعاً لتصورات الذهن المحضة . والحق أن هذا الواقعي المتعالي هو الذي يلعب — فيما بعد — دور المثالي التجريبي ، والذي ، بعد أن افترض خطأ أن موضوعات

الحسّ – لتكون خارجية – يجب أن يكون لها في نفسها وجودها ، مستقلاً عن الحواس – يجد ، من وجهة النظر هذه ، كل امتثالاتنا الحِسّية غير كافية لجعل واقعيتها يقينية .

أما المثالي المتعالي فيمكن – على العكس – أن يكون واقعياً تجريبياً ، وبالتالي – كما يُسَمّى – ثنائياً (مثنويّاً) ، أي يقر بوجود المادة دون أن يخرج عن الشعور بالذات ويقرّ بشيء أكثر من يقين الامتثالات في ذاتي ، أعني أكثر من « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » . ذلك أنه لما كان لا ينظر إلى هذه المادة وإلى ذلك الإمكان الباطن إلا على أنه مجرد ظاهرة إذا فصلت عن حساسيتنا لم تَعُدْ شيئاً ، فإنها ليست عنده غير نوع من الامتثالات (عيان) تسمى خارجية ، لأنها تشير إلى موضوعات خارجية في ذاتها ، لكن لأنها تُرجع الإدراكات إلى المكان حيث توجد كل الأشياء بعضها خارج بعض ، بينما لمكان نفسه هو فينا .

ونحن قد أعلنّا منذ البداية اعتناقنا لهذه المثالية المتعالية . ومع نظريتنا لم تَعُدْ هناك صعوبة في الإقرار بوجود المادة من مجرد شهادة شعورنا بذاتنا ، واعتبارها مبرهنة مثل وجود أنفسنا كموجودات مفكِّرة . والواقع أنني أشعر بامتثالاتي ؛ فهذه الامتثالات توجد إذن وأنا أيضاً الذي أقوم بهذه الامتثالات . ولكن الموضوعات الخارجية (الأجسام) ما هي إلاّ ظواهر ، وتبعاً لذلك فهي ليست إلاّ أحوالاً لامتثالاتي موضوعاتها ليست أشياء إلاّ بهذه الامتثالات ، لكنها ليست شيئاً خارجها . فالأشياء الخارجية توجد إذن كما أُوجد أنا ، وكلا هذين الوجودين يقوم حقاً على الشهادة المباشرة لشعوري ، مع هذا الفارق الوحيد وهو أن امتثالي لذاتي ، بوصفي موجوداً مفكراً ، يُرْجَع إلى الحسّ الباطن ، بينما الامتثالات التي تدل على موجودات ممتدة ترجع أيضاً إلى الحسّ الخارجي ... فالمثالي المتعالي هو إذن واقعي تجريبي ؛ إنه يقرّ للمادة ، منظوراً إليها على أنها ظاهرة ، بواقع ليس في حاجة إلى أن يُسْتَنْتَج ، وإنما هو

يُدْرَك مباشرةً . أما الواقعية المتعالية فهي – على العكس – تقع بالضرورة في مأزق شديد وترى نفسها مرغمة على إعطاء مكان للمثالية التجريبية ، لأنها تعد موضوعات الحس الخارجية شيئاً متميّزاً من الحواس نفسها ، ونعدّ الظواهر البسيطة كائنات مستقلة توجد خارجاً عنّا ، بينما من الواضح أنه مهما سما شعورنا بامتثالنا لهذه الأشياء ، فهيهات إذا وجد الامتثال أن يكون الموضوع المناظر له موجوداً أيضاً ! بينما في مذهبنا ، فإن هذه الأشياء الخارجية ، أعني المادة بكل أشكالها وتغيّراتها ، ليست إلاّ مجرد ظواهر ، أي امتثالات فينا ، نشعر مباشرةً بحقيقتها » (ط ١ ص ٣٦٨ – ٤٧٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٩٩ – ٣١٠) .

ومعرفة الموضوعات يمكن أن تتم بالانتزاع من الإدراكات إما بعمل الخيال ، أو بالتجربة . ومن هنا فإنه يمكن أن ينجم عن ذلك امتثالات خداعة لا تناظرها موضوعات ، ويكون الخداع فيها إما راجعاً إلى تلاعب الخيال (كما في الأحلام) ، أو إلى فساد في الأحكام (فيما يسمى خداع الحواس) .

ويسمى **مثالياً دوجماتيقياً** من ينكر وجود المادة ، **ومثالياً شكّاكاً** من يشكّ في وجود المادة ، لأنه يرى أن من غير الممكن إثبات وجودها . والأول يمكن ألا يكون مثالياً إلا لأنه يعتقد أنه يجد تناقضات في إمكان المادة بوجه عام ؛ أما المثالي الشكّاك ، وهو الذي يهاجم مبدأ تقريرنا ويرى عدم كفاية البرهان على وجود المادة اعتماداً على الإدراك المباشر – فإنه يُحْسِن إلى العقل الإنساني ، لأنه يحملنا على أن نفتح أعيننا جيداً على التجربة العادية نفسها ، وعلى ألا نسلّم فوراً – كشيء مكتسب – بما لم نحصل عليه إلاّ بالمفاجأة .

والخلاصة :

أن الأغلاط في علم النفس العقلي مصدرها الخلط بين فكرة العقل وبين تصور موجود مفكّر بوجه عام ، وذلك بأن أفكر في ذاتي من أجل تجربة ممكنة

صارفاً النظر عن كل تجربة واقعية ، وأستنتج من ذلك أنني أستطيع الشعور بوجودي خارج التجربة وشروطها التجريبية . فأنا إذن أخاط بين صرف النظر عن وجودي وبين شعوري بوجود ممكن لأناي المفكِّر معزولاً عن الباقي ، وأعتقد أنّني أجد في أناي ذاتاً متعالية .

لكن إذا كنا لا نستطيع إثبات أن النفس خالدة ، فإننا أيضاً لا نستطيع أن نثبت العكس أعني أنها ليست خالدة .

وكل ما فعله النقد هو أنه وضع للعقل النظري حدوداً لا يمكن تجاوزها ، تمنعه من الإلقاء بنفسه في المادية المجردة عن النفس ، كما تمنعه من الغرق في الروحية التي ليس لها أساس في الحياة .

٥

علم الكون العقلي

أ) نقائض العقل المحض

يسعى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر . وهذه الوحدة هي الكون . والأفكار (الصُّوَر) التي يكوّنها العقل في هذا المجال هي أفكار كونيـــة .

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستعانة بلوحة المقولات ، لأن تصورات العقل ما هي إلاّ المقولات «وقد امتدّت حتّى المطلق» . هنالك نجد أن كل ظاهرة تتعين وفقاً لأربع مقولات :

١) فمن حيث **الكم** ، تكون الظاهرة مقداراً ممتدّاً أو مركّباً في الزمان والمكان . لكن كل زمان وكل مكان محدودان : الأول بالزمان السابق ، والثاني بالمكان المحيط . وتبعاً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم ، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المعطاة ، أعني إلى فكرة **مقدار العالم** في الزمان والمكان .

٢) ومن حيث **الكيف** ، كل ظاهرة هي حالةٌ لمادة معيّنة تشغل حيّزاً من المكان ، وهي ، بالتالي ، قابلة للانقسام . والعقل ، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة للشروط ، يرتفع ، من وجهة النظر هذه ، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطاة ، أعني إلى فكرة **العنصر البسيط** .

٣) ومن حيث **الإضافة** فإن كل ظاهرة معلول. والعقل يرتفع ، من وجهة النظر هذه ، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعِلَل ، وبالتالي ، إلى فكرة عِلّة أولى .

٤) ومن حيث **الجهة** ، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادَل مع سائر الظواهر . والعقل يتصور فكرة السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة ، أعني فكرة **الموجود الواجب الوجود** .

ذلك هو نظام الأفكار الكونية . وطالما نظر العقل إليها على أنها مجرد أفكار مجرّدة لشمول الشروط ، فإن « النقد » لا اعتراض له على ذلك . لكن يأتي الوهم الديالكتيكي من اعتبار هذه الأفكار **موضوعات** قابلة للمعرفة ، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمة ، وعن العِلّية الحرة أو الموجود الواجب الوجود ــ كما لو كانت ظواهر مُدْرَكة بالعيان . والحق أن العقل ــ إذا ادّعى تجاوز حدود التجربة والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجربة ــ فإنه يتورط في تناقضات لا مخرج له منها ؛ ويلد نقائض Antinomien لا يملك حلها ، فيقع بالضرورة في الشك ، إذا لم يبادر « النقد » فيوضّح معنى حدّي النقيضة وقيمتهما .

وقد ساق كنت أربعاً من هذه النقائض ، هاك خلاصتها :

النقيضة الأولى

الموضوع	نقيض الموضوع
للعالم بداية في الزمان وحدّ في المكان	**ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان ؛ إنه لامتناه في الزمان وفي المكان على السواء**
لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة	لأننا لو سلّمنا بأنه كان للعالم بداية ، فلا بد من التسليم بزمان خاوٍ

الحاضرة قد سبقتها سلسلة لامتناهية من الظواهر قد تمت الآن . لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لا متناهية في لحظة معلومة . —

وكذلك ، إذا كان المكـــان لا متناهياً ، فإنه لما كان المكان ليس إلاّ التركيب المتتالي لأجزائه ، فلا بد من زمان لامتناه لانجاز هـــذا التّركيب ، وحينئذ نقع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللامتناهي .

قبل ظهوره ؛ لكن في الزمان الحاوي لا يمكن أن يولد شيء ، لأنه لا جُزْءَ من هذا الزمان يحتوي — أولى مـــن غيره — على سببٍ يعيّن وجـــوده . وفي العالم أشياء تبدأ ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية .

وبالمثل ، فإن عالماً متناهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خاوٍ ، أعني بعدمٍ محض ، لأن المكانَ خارج الظواهر ليس بشيء . إن في المكان حدوداً ، لكن المكان نفسه لا محدود .

النقيضة الثانية

الموضوع

كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء ليس بسيطاً أو مركباً من أجزاءٍ بسيطة .

ذلك أن التّركيب معناه علاقة عَرَضية وعَرَضٌ يطرأ على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها . ولهذا يمكننا إذن أن نقضي — في الذهن — على كل تركيب . فلنفترض الآن أن الجواهر المركّبة ليست مؤلّفة من أجزاء بسيطة ، وذلك بـــأن

نقيض الموضوع

لا مركب هو مؤلّف من أجـــزاء بسيطة ، ولا يوجد شيء بسيط في العالم

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان ، وكذلك كل جزء من أجزائه ؛ وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله ؛ فهي إذن ليست بسيطة . أما أن نميّز — مـــع ليبنتس — بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حدّ المكان —

نقضي – في الذهن – على كل تركيب ؛ فهنالك لن يبقى شيء فالجوهر المركب يزول إذن إذا لم نُسلّم بأن للتركيب الموجود فيه حدّاً ، وأنه مؤلّف من أجزاء بسيطة . ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب ، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإمّا مركب من بسائط .

فهذا تحايل يبيّن النقد عدم جدواه . لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقية ، فيجب أن تخضع – شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك – للشرط المشترك بين كلّ الظواهر وهو أن تُدْرَك في عيان المكان .

النقيضة الثالثة

الموضوع

العلّية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم . ولا بد من التسليم بعلّية حرة من أجل تفسيرها.

لنفرض أن كل ما في العالم يحدث وفقاً لقوانين ضرورية ، فإنه ينتج عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تعدّ معيّنة تعيُّناً تاماً ، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق ، وهكذا إلى غير نهاية . فلا نصل إذن إلى تعينٍ تام يقتضيه القانون الطبيعي . ولا بد إذن ، من أجل انطباق هذا

نقيض الموضوع

لا حرّيّة ، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعية .

لنفرض أن ثمّ علّية حرة قادرة على أن تبدأ بنفسها سلسلةً من الأفعال المشتقة ؛ إننا بهذا نُدْخِل عدم الإحكام في الطبيعة ، ونحطّم وحدة التجربة التي تقتضي أن تترابط كل الظواهر فيما بينها ، دون أية ثغرة ، بعلاقة المقدمات والتوالي . فيجب إذن الاقتصار على الضرورة الطبيعيةواستبعاد

القانون ، أن تكون سلسلة العلل تامّة ، منتهية ، وأن يُبْدأ بعلة ليست في حاجة إلى أيّ تعيين سابق ، أيْ علّة حرة .

الحرية ، التي تدخل الاضطراب في العالم وفي المعرفة .

النقيضة الرابعة

الموضوع

يوجد في العالم موجود واجب الوجود، هو إما جزء منه أو علّة له .

لو لم يكن في العالم شيء ضروريٌّ أبداً ، لما أمكن تفسير التغير نفسه ، لأن كلَّ تغيّر هو الناتج الضروري لبعض الشروط ويفترض إذن سلسلة كاملة من الشروط حتّى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري (الواجب) . وهذا الموجود الضروري (الواجب الوجود) يجب إذن أن يكون في العالم ، وإلا لم يستطع أن يعيّن الممكن الذي لا معنى له إلاّ بالنسبة إليه .

نقيض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم ، ولا خارج العالم ، يكون علة لهذا العالم .

لو كان في العالم موجود واجب الوجود هو جزء منه ، فإنه سيكسر سلسلة الظواهر المحكمة التعيُّن ؛ ولو كانت السلسلة كلها هي الموجود الواجب الوجود ، فلا يمكن أن نتصور أنّ مجموعاً من الأجزاء الممكنة هو واجب (ضروري) ؛ ولو كان الواجب الوجود خارج العالم ، فإنه متى بدأ هذا الموجود في الفعل ، فإنه يقبل في ذاته بدايةً ، فهو إذن في الزمان ، في العالم ، وهذا يضاد الفرض .

ملاحظات على هذه النقائض :

١ — الموضوعات تبحث عن حد أوّلي لا مشروط : تتوقف عليه سلسلة تامّة من الشروط ؛ أمّا نقائض الموضوعات فتعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكوّن شمولاً لا مشروطاً ؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متناهياً ، وفي الثانيـــة لامتناهيـــاً .

٢ — « في النقيضتين الأولى والثانية — وتسميان رياضيتين — الموضوعات ونقائضها باطلة كلتاهما ؛ لكن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونـــا باطلتين معاً ، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً . وغلطهما المشترك هو في اعتبار العالم والمادّة أشياء في ذاتها ، بينما هما ليسا موضوعين للمعرفة إلاّ بقدر ما نؤلفهما تبعاً لعياننا . فهما من عمل الفكر الذي يحسب نفسه هو المعرفة ، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيما لا حق للكلام فيه إلاّ للذهن . والوهم الديالكتيكي هاهنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل تحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها .

وفي النقيضتين الثالثة والرابعة ، الموضوعات ونقائضها صحيحة كلتاهما . فالموضوعات صحيحة من وجهة نظر العقل ، في ميدان المعقول ، ونقائض الموضوعات صحيحة من وجهة نظر الذهن ، في ميدان التجربـــة .

ذلك أنه في عالم الظواهر كل علّة تقتضي علة إلى غير نهاية . لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها ، فليس ثمّ تناقض في الإقرار بعلّة حرة وموجود واجب الوجود . وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية »[١] .

فمثلاً في النقيضة الثالثة نجد تصورين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معيّن بدقة ، والآخر يقول بوجود علل حرة . والتصور الأول هو تصور

---

(١) G. Pascal : **Pour Connaître la Pensée de Kant,** pp. 96-97. Paris, Bordas, 1971.

الذهن : ففي الطبيعة كل علة هي معلول . والتصور الثاني هو تصور العقل ، إذ العقل يقتضي أن الإنسان – على الأقل – حرّ ، لأنه يعامل على أنه مسئول عن أفعاله . فنحن هنا بإزاء مستويين : مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يترابط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة ، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن نتصور فيه عِليّة حُرّة .

فحل هذه النقيضة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل ، وبأن نقيض الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن . فأفعالنا ، من حيث تتجلى في عالم الظواهر ، تتعيّن وفقاً لقوانين هذا العالم ؛ لكنها حرّة بالقدر الذي به تصدر عن أنا هو خارج نطاق عالم الظواهر . وبهذا الحل نوفق بين الجبرية الفزيائية وبين الحرية الإنسانية . وهو يقوم إذن على التمييز الجوهري بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها .

وبهذا يميّز كنت في الإنسان بين طابع تجريبي وطابع معقول . فبطابعنا التجريبي نحن ننتسب إلى الطبيعة ، وأفعالنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية ؛ وبطابعنا المعقول ، نحن نفلت من عالم الظواهر ونكون أحراراً . وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة ، بل بالنسبة إلى الحرية . وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية ، إذا أقررنا بالمثالية المتعالية ، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها . « ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها ، لضاعت الحريّة إلى غير رجعة » (« نقد العقل المحض » ، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦) .

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرية إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون العقلي واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها .

٣ – البراهين على الموضوعات ونقائضها كلها غير مباشرة ؛ أي أنها لا تفرض نفسها إلاّ بفضل استحالة نقائضها . فإننا إذا سلّمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلّفان انفصالاً محكماً ، أي قضية شرطية مانعة جمع وخلوّ معاً ،

فإن استحالة أحد الحدين يفرض ضرورة الحد الآخر . ولما كان هذا المسلك يفلح في كلا الجانبين على التبادل ، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق — كما لاحظ كارل يسبرز [1] .

٤ — والنقائض تظهر حينما يتجاوز فكرُنا المُعْطَى الحِسّي ويتناول ما ليس مُعْطىً ، وما ليس موضوعاً إلاّ بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعطى ؛ أو حينما نجيء بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المعطاة على أنها تؤلِّف كُلاً تاماً ، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في اللامشروط ، وكذلك حينما نجعل من هذا الكل (شمول السلسلة ، اللامشروط) موضوعاً للذهن مزوّداً بحقيقة موضوعية . « فهذا التجاوز — كما يقول كنت — من جانب الذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه النقائض . وكنت يميّز الذهن ، الذي يمكّن من المعرفة التجريبية بإعطاء تصورات معيّنة مضموناً مستمداً من العيان الحِسّي — يميّزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عياني ، ويمضي إلى نتائج تتعلق بشمول السلاسل ، وبكل الكون . إن الذهن لا يقدّم أبداً إلا مضمونات تجريبية جزئية ، أما العقل فيريغ إلى الشمول والاستقصاء ، والذهن هو القدرة التي للمقولات للانطباق على موضوعات مُعَيّنة ، والعقل هو القدرة التي للأفكار على وضع شمول لا موضوعي ، غير معيّن . — والعقل يضع — وله الحق — فكرة السلسلة التامّة تماماً لشروط ما يكوّن في الواقع تجربتنا العيانية . لكن ما يقدم لنا على هذا النحو ليس إلاّ فكرة (صورة) ، لا موضوعاً . وهو يخطىء حينما يجعل من العالم موضوعاً . إن العالم ليس موضوعاً ، وكل الموضوعات توجد فيه . أما العالم فصورة (فكرة) حقيقية » [2] .

وبعبارة أبسط : لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة ، لا في الواقع ولا في الخيال . ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلاّ بواسطة العقل ، ولكن ذلك لا

---

(١) Karl Jaspers : **Les grands Philosophes,** III, tr. fr., p. 76. Paris, 1967.

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٧٨ .

يعني أن ثمّ موضوعاً يقابل تمام السلسلة . ومن هنا يثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي لتمام السلسلة .

٥ — الموضوعات لها فائدة **عملية** ، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون الدوجماتيقيّون ، إذ هي تتصل بآرائهم في النفس ، والحرية ، وإثبات الله . أما نقائض الموضوعات فلها فائدة **نظرية** خصوصاً ، وميزتها أنها تُبْقِي العقل في ميدان التجربة ، ومن هنا قال بها التجريبيون ، لكن ليست لها فائدة عمليـــة .

يقول كنت عن مزايا الموضوعات thèses بالنسبة إلى أصحاب النزعة الدوجماتيقية :

« في المقام الاول هناك **فائدة عملية** ، يسعى إليها طواعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فأنّ للعالم بداية ، وأن ذاتي المفكِّرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة) ، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية وفوق قسر الطبيعة ، وأن النظام الكلي للأشياء التي تؤلّف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحدته وإرتباطه من أجل غايات ؛ — تلك أركان أساسية للأخلاق والدين . أما نقائض الموضوعات فتنتزع — أو في القليل يلوح أنها تنتزع — منا كل هذه الأسانيد .

وفي المقام الثاني ، ثمّ أيضاً **فائدة نظرية للعقل** . ذلك أننا بالاقرار بالأفكار المتعالية وباستخدامها على هذا النحو ، فإننا نستطيع أن نحيط ، إحاطة تامة وقبلية ، بالسلسلة التامة للشروط ، وأن ندرك إشتقاق المشروط ، لأننا نبدأ من اللامشروط ؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات ، ومن مساوئها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال الخاص بشروط تركيباتها، الإجابة التي تعفينا من الإستمرار في التساؤل إلى غير نهـــاية . فإنه بحسب النقيضة antithèse يجب أن نصعد من بداية معلومة إلى أخرى أعلى منها ، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه ، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه ، وشروط الوجود

بوجه عام تستند دائماً ومن جديد على شروط أخرى ، دون أن تجد أبداً في شيء موجود بذاته ، بوصفه الموجود الأول ، سنداً لامشروطاً .

وفي المقام الثالث ، ثم ميزة هي **الشعبية** وهي ليست أقل مزاياه . ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب ، لأنه أكثر اعتياداً على النزول إلى النتائج منه على الصعود إلى المبادىء ، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يهتم بإمكان وجوده) تبدو له ميسورة وتزوّده في نفس الوقت بنقطة ثابتة يربط فيها الخيط الذي يقود خطواته ، بينما على العكس لو أنه تصاعد دائماً من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء ، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالإرتياح .

وبالنسبة إلى أصحاب النزعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسمولوجية ، أو من جانب نقيضة الموضوع فإنه :

أولاً لن يجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادىء محضة للعقل ، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين . والتجريبية يبدو — على العكس — أنها تسلب الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير . ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميّز من العالم ، وإذا لم تكن للعالم بداية ، وبالتالي إذا لم يكن له خالق ، وإذا كانت ارادتنا غير حرّة وإذا كانت النفس قابلة للإنقسام وفاسدة مثل المادة ، فإن الأفكار **الأخلاقية** ومبادئها تفقد كل قيمة وتنهار مع الأفكار المتعالية التي تؤلّف أسنادها النظرية .

وفي مقابل ذلك فإن التجريبية تقدّم للإهتمام النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء ، تتجاوز كثيراً تلك المزايا التي يمكن أن يعد بها العالم الدوجماتيقي من الأفكار العقلية . وعنده أن الذهن يجول دائماً في ميدانه الخاص ، أعني في ميدان التجارب الممكنة ، ويمكنه أن يبحث عن قوانينها ويوسّع بفضلها معارفه الوثيقة البيّنة إلى غير نهاية . فهنا يستطيع الذهن ويجب عليه أن يمثل الموضوع سواء في ذاته أو في علاقاته ، في العيان ، أو — على الأقل — في

تصورات صورتها يمكن أن تتجلى بوضوح وتميز في عيانات مماثلة معطاة . وهو ليس فقط ليس بحاجة إلى ترك هذه السلسلة من النظام الطبيعي إبتغاء التعلق بأفكار لا يعرف موضوعاتها ، لأنها لا يمكن أن تعطى أبداً بوصفها موجودات فكرية ؛ بل لا يمكنه حتى أن يترك عمله في ميدان العقل النازع إلى المثاليات ، ولا أن يرتفع إلى التصورات العالية ، حيث لن يكون ملزماً بعدُ بمراعاة ولا بمتابعة قوانين الطبيعة في أبحاثه ، وحيث لن يكون عليه إلاّ أن **يفكر ويخترع** ، وهو واثق أن وقائع الطبيعة لن تكذّبه ، لأنه لن يتوقف الأمر بعد على شهادتها ، بل على العكس سيكون له الحق في ازدرائها وإخضاعها لسلطة عليا ، أعني بها سلطة العقل المحض .

ولذا فإن التجريبي لن يوافق على النظر إلى أي عصر من عصور الطبيعة على أنه أول أولية مطلقة ، ولا على أن حداً مفروضاً على نظره في امتداد الطبيعة هو الحد الأخير ، ولا على الانتقال من موضوعات الطبيعة — التي يستطيع فصلها عنها بالملاحظة والرياضة وتحديدها تركيبيّاً في عيان (الامتداد) — إلى تلك التي لا يستطيع الحِس ّ ولا الخيال امتثالها أبداً عينياً (في بَساطتها) ؛ ولن يوافق أيضاً على أن يتخذ **أساساً في الطبيعة** — قوة قابلة للعمل مستقلة عن قوانين الطبيعة (هي الحرية) ، وأن نحط من مهمة الذهن هكذا ، تلك المهمة التي تقوم في الصعود إلى أصل الظواهر ، متابعين خيط القوانين الضرورية ، ولن يوافق — أخيراً — على أن يبحث خارج الطبيعة عن علة أي شيء (موجود أول) ، لأننا لا نعرف شيئاً غير الطبيعة ، وهي وحدها التي تستطيع أن تزوّدنا بموضوعات وتفيدنا معلومات عن قوانينها ...

لكن إذا صارت التجريبية نفسها دوجماتيقية بالنسبة إلى الأفكار (الصور) (كما يحدث في معظم الأحوال) ، وإذا أنكرت بجسارة ما هو فوق مقالة معارفها العيانية ، فإنها تسقط حينئذ في نقيضة المبالغة ، وهي هنا مرذولة بقدر ما ينال المصلحة العملية للعقل من أضرار لا يمكن تلافيها .

وذلك هو التقابل بين الابيقورية والأفلاطونية : فكل منهما يقول بأكثر مما يعلم . الأولى تشجع المعرفة وتجعلها تتقدم ، لكن ذلك بالإضرار بالفائدة العملية ؛ والثانية تزود الفائدة العملية بمبادىء ممتازة ، لكنها بهذا نفسه — ومن ناحية كل ما لا نملك عنه غير معرفة نظرية — تمكّن العقل من التعلق بتفسيرات مثالية للظواهر الطبيعية وإهمال البحث الفزيائي بالنسبة إليها ...

لكن من الغريب تماماً أن نشاهد أن التجريبية لا تتمتع بأية شعبية ، وإن كان المرء يجنح إلى اعتقاد أن الإدراك العام كان خليقاً أن يعتنق بحماسة رأياً يعد بإرضائه بواسطة معارف تجريبية مترابطة وفقاً للعقل . بينما الدوجماتيقية المتعالية تلزمه بالإرتفاع إلى تصورات تتجاوز كثيراً النفوذ والقدرة العقلية لأشد العقول مراساً بالفكر . لكن في هذا نفسه ما يدفع الإدراك المشترك إلى اتخاذ موقف . ذلك أنه يجد نفسه حينئذ في حال لا يستطيع أعظم العلماء أن يفعل خيراً منه . فإنه إن كان لا يفهم في كل هذا إلا القليل أو لا يفهم شيئاً ، فليس لأحد آخر أن يفخر بأنه يفهم فيه خيراً منه ؛ وإذا كان لا يستطيع الكلام فيه بطريقة علمية مثل الآخرين فإنه على الأقل يمكنه أن يعمل فكره فيه أكثر بكثير جداً . لأنه يتجول في ميدان الأفكار المحضة ، حيث يواتي المرء الكلام ، لهذا السبب عينه وهو أنه لا يعرف فيه شيئاً ، بينما الباحث في الطبيعة لا بد له آنذاك أن يغلق فمه ويعترف بجهله » . (« نقد العقل المحض » ط ١ ٤٦٦ — ٤٧٣ ؛ ط ٢ ٤٩٤ — ٥٠١ ؛ ترجمة فرنسية ٤٦٠ — ٤٦٣) .

ويستخلص من هذا النص الطويل ما يلي :

١ — أن للموضوعات — وهي مقالات أصحاب النزعة الدوجماتيقية — فوائد عملية لا تتوافر لنقائضها .

٢ — أن لنقائض الموضوعات — وهي مقالات أصحاب النزعة التجريبية — فوائد نظرية ، لأنها تفيد في الوصول إلى فهم الظواهر .

٣ – عيب النزعة الدوجماتيقية هو أنها تضع عراقيل شديدة في طريق فهم الظواهر .

٤ – عيب النزعة التجريبية أنها بطبيعتها تستبعد كل إمكانات الوصول إلى معرفة شاملة بكل شرائط الظواهر ، لأنها مضطرة إلى الوقوف عند حدود لا يمكنها بطبيعتها تجاوزها .

٥ – بينما الميتافيزيقا تسعى إلى تقرير الشروط المطلقة التي هي الأسناد النهائية لكل ما هو موجود .

٦ – لكن المشكلة هي أن الميتافيزيقا لا تستطيع ذلك ، لأننا لا نستطيع تقرير وجود أشياء إلاّ إذا ضمنّا إمكان الإشارة إلى شروط سابقة تصلح لتفسير وجودها ، بينما هذه لا شروط قبلها .

٧ – فضلاً عن أن إفتراض هذه الكيانات المعقولة المحض من شأنه أن يصرفنا عن الطريق الصحيح المؤدي إلى تقرير الوقائع عن طريق الملاحظة والتجربة ، لأننا بدلاً من ذلك نقررها بواسطة الإستنباط من تصورات عامة نحن الذين صنعناها .

٨ – كان من المفروض أن تستهوي التجريبية الادراك العام sens commun لكن الذي حدث هو العكس، وأنه تستهويه النتائج التي قالت بها الدوجماتيقية . وتفسير ذلك عند كنت أن القائل بالتجريب يتوقف عند أمور لا يتجاوزها ، وهو بالتالي ليس أحسن حالاً من عامة الناس . أما الدوجماتيقي فيغري الإدراك العام بالخوض في أمور بعيدة ، لا جناح عليه من الخوض فيها ، ويستطيع أن يواتيه القول فيها ، لأن مجالها بغير ضوابط ، وإذن ففي عالم الكيانات المعقولة المحضة يستطيع خيال الإدراك العام أن يشطح ويسرح كما يسرح في عالم الأشباح والأرواح . ومن هنا استهوته النزعة الدوجماتيقية التي تمكنه من هذا الشطح والسرحان ، وطوى كشحاً عن النزعة التجريبية التي تلزمه بقيود وحدود لا يمكنه أن يتجاوزها .

ب) حل هذه النقائض

لا حل لهذه النقائض عند الدوجماتيقيين ، ولا عند التجريبيين على السواء .

ذلك أن المسألة هي : هل هناك تصور ذهني قادر على امتثال ما تفرضه الصورة أو الفكرة Idée امتثالاً موافقاً ؟ وبعبارة أخرى : هل الأفكار (الصور) الكوسمولوجية تشير إلى أمور لا يمكن أن تصير موضوعات للتجربة ؟ إن كان الأمر كذلك ، فإنها ستكون تصورات خاوية لا معنى لها ، لأن الموضوع لا يتفق مع الفكرة .

« وهذه في الواقع حالُ كل التصورات الكوسمولوجية التي ، لهذا ، توقع العقل ، طالما تعلق بها ، في نقائض لا مفرّ منها . فإذا سلّمت :

أولاً : بأن العالم ليس له بداية ، فإنه سيكون حينئذ **أوسع** جداً مما يحتمله تصوّرنا ، لأن تصورنا — وهو يقوم في إرتداد ضروري — لا يمكنه أبداً أن يبلغ كل الأزلية التي مضت . وإذا فرضت أن **له بداية** ، فإنه سيكون حينئذ **أصغر جداً** مما يرضاه تصورنا العقلي ، في ارتداده التجريبي الضروري . **ذلك** لأنه لما كانت البداية تفترض دائماً زماناً يسبقها ، فإنها ليست بَعْـــد لامشروطة .. ، وقانون الإستعمال التجريبي للذهن يرغمك على البحث عن شرط زمانٍ أسبقٍ ، وبالتالي سيكون العالم صغيراً جداً بالنسبة إلى هذا القانون .

والأمر كذلك بالنسبة إلى الجواب المزدوج عن السؤال المتعلّق بمقدار العالم من حيث المكان . لأنه **لو كان لامتناهياً** ولا محدوداً ، فإنه سيكون حينئذ أوسع جداً مما تحتمله كل التصورات التجريبية الممكنة . **وإذا كان متناهياً ومحدوداً** ، فلنا الحق في أن نسأل : ما الذي يعيّن هذا الحد ؟ إن المكان الخالي ليس مضايفاً corrélatif للأشياء الموجودة بذاتها ، ولا يمكن أن يكون شرطاً تستطيع أن تقف عنده ، ولا بالأحرى أن يكون شرطاً تجريبياً يؤلفّ جزءاً من تجربة ممكنة . (لأنه ، من ذا الذي يمكنه أن تكون له تجربة عن

الخلاء التام المطلق ؟) لكن الشمول المطلق للتركيب التجريبي يقتضي دائماً أن يكون اللامشروط تصوراً تجريبيّاً . **فالعالم المحدود** هو إذن أصغر جداً مما يرضاه تصوُّرك .

وثانياً : (لو سلمت بأن) كل ظاهرة في المكان (كل مادة) **تتألف** من لا نهاية من الأجزاء ، فإن الإرتداد في القسمة سيكون دائماً أوسع جداً مما يحتمله تصورك ؛ وإذا كان على قسمة المكان أن تتوقف عند واحد من هذه الأجزاء (عند البسيط) ، فإن هذا الإرتداد سيكون حينئذ **أصغر جداً** مما ترضاه فكرة اللامشروط ، لأن هذا الجزء سيخلي دائماً مكاناً لارتداد نحو عدد أكبر من الأجزاء المتضمّنة فيه .

وثالثاً : لو سلّمت بأنه في كل ما يحدث في العالم لا شيء يوجد ليس هو نتيجة لقانون **الطبيعة** ، فإن عليّة العلة ستكون حينئذ دائماً بدورها شيئاً يحدث ويضطرك إلى الإستمرار في الإرتداد إلى عِلَل أسبق باستمرار ، وبالتالي فإنها تجعل من الضروري دائماً إطالة سلسلة الشروط من ناحية **الأسبقية** a Parte Priori . **فالطبيعة** الفعّالة البسيطة هي أوسع جداً إذن مما يحتمله تصوُّرك في تركيب حوادث العالم .

وإذا اخترت من هنا وهناك أحداثاً **تلقائية** ، وبالتالي ، هي نتيجة لفعل الحرية ، فإنك تتعذب بالحاجة إلى العثور على تفسير مطابق لقانون الطبيعة الحتمي ، وهذه الحاجة ترغمك على تجاوز هذه النقطة ، وفقاً لقانون التجربة العلِّي ؛ وهكذا ستجد أن مثل هذا الشمول للارتباط **أصغر** مما يتناسب مع تصورك التجريبي الضروري .

ورابعاً ، أمّا وقد سلّمت بموجود واجب الوجود مطلقاً (سواء أكان العالم ذاته ، أم شيئاً في العالم ، أم علّة العالم) ، فإنك ستضعه في زمانٍ بعيد — بعداً لامتناهياً — من كل نقطة من الزمان معطاة ، وإلاّ فإنه سيتوقّف على تجربة أخرى أقدم . لكن هذا الوجود سيكون غير ميسور لتصورك التجريبي ،

وسيكون **أوسع جداً** من أن تستطيع الوصول إليه بأيّ إرتداد متواصل .

وعلى العكس ، إذا كان كل ما ينتسب إلى العالم — في رأيك — (بوصفه مشروطاً ، أو بوصفه شرطاً) هو **ممكن** contingent ، فإن كل وجود معطى لك **أصغر** جداً مما يطيقه تصوّرك ، لأنه يرغمك على البحث المستمر عن وجود آخر يعتمد عليه » . (ط ١ — ٤٨٦ — ٧ ؛ ط ٢ ٥١٤ — ٥١٥ ؛ ترجمة فرنسية ٣٧٠ — ٣٧١) .

وينتهي كنتُ من هذا إلى تقرير أن الأفكار الكوسمولوجية ، ومعها كل التقريرات السفسطائية المتعارضة بعضها مع بعض ربما كان أساسها تصوراً خاوياً وخيالياً للموضوع الخاص بهذه الأفكار . وربما قادنا هذا الشك إلى الطريق الصحيح الذي سيكشف لنا عن الوهم الذي أضلّنا دهراً هويلاً .

ج) المثالية المتعالية هي المفتاح

لحلّ الديالكتيك الكوني

حل نقائض العقل في باب الكونيات إنما يأتي عن طريق المثالية المتعالية . وفي سبيل إثبات ذلك يسوق كنت الملاحظات التالية :

١ — الزمان والمكان ، ومعهما كل الظواهر ، ليست أشياء في ذاتها ، إنما هي مجرد امتثالات لا يمكن أن توجد خارج عقلنا .

٢ — موضوعات التجربة ليست معطاة في ذاتها ، بل في التجربة فحسب .

٣ — « والأمر الوحيد المعطى لنا هو الإدراك والتقدم التجريبي من هذا الإدراك إلى إدراكات أخرى ممكنة . لأنّ المظاهر ، بوصفها مجرد إمتثالات ، هي في نفسها حقيقية في الإدراك فقط ، وهذا الإدراك ليس شيئاً آخر غير حقيقة الإمتثال التجريبي ، أي أنه ظاهر . فأن نسمي الظاهر شيئاً حقيقياً قبل إدراكنا له ، يدل إما على أنه في تقدم التجربة لا بد أن نلتقي بمثل هذا الإدراك ،

أو لا يدل على أي شيء إطلاقاً » (ط ١ ٤٩٣ ؛ ط ٢ ٥٢١) .

٤ ــ العيان الحسيّ هو مجرد قبول ، أي قدرة على الإنفعال بامتثالات . والسبب غير المحسوس لهذه الإنفعالات مجهول لنا تماماً . لكن لنا الحق في افتراض سبب معقول صرف للظواهر بوجه عام ، بشرط واحد هو أن يتم ذلك من أجل أن يكون لدينا شيء يناظر الحساسية منظوراً إليها بوصفها قبولاً .

٥ ــ « ويمكننا أن نَعْزو إلى هذا الموضوع المتعالي مدى وإرتباط إدراكاتنا الممكنة ، ونستطيع أن نقول إنه معطى في ذاته قبل كل تجربة ، بينما المظاهر ، وإن كانت تتطابق معه ، فإنها ليست معطاةً في ذاتها ، بل في التجربة فقط ... وهكذا نستطيع أن نقول إن الأشياء الحقيقية في الزمان الماضي معطاة في الموضوع المتعالي للتجربة ؛ لكنها موضوعات بالنسبة إليّ وحقيقية في الزمان الماضي فقط من حيث أنني أمتثل لنفسي ... أن سلسلة إرتدادية من الإدراكات الممكنة متفقة مع القوانين التجريبية ، تقودنا إلى سلسلة ماضية بوصفها شرط لسلسلة حاضرة ، يمكن مع ذلك أن تمتثل على أنها واقعية لا في ذاتها ، بل فقط في ارتباط تجربة ممكنة » (ط ١ ٤٩٤ ؛ ط ٢ ٥٢٢ ــ ٥٢٣) .ويقصد بقوله : « الموضوع المتعالي » : الشيء في ذاته .

٦ ــ نحن في امتثالنا لكل الأشياء على أنها في مكان وزمان ، نحن لا نضعها في المكان والزمان بوصفها سابقة هناك على التجربة ، « ولكن هذا الإمتثال ليس شيئاً آخر غير فكرة تجربة ممكنة في تمامها المطلق . وفيها وحدها تعطى لنا هذه الموضوعات (التي ليست إلاّ مجرد إمتثالات) . لكن حين نقول إنه يجب العثور عليها في الجزء من التجربة الذي نحوه ينبغي عليّ أن أصعد أولاً إبتداءً من الإدراك ، وسبب الشروط التجريبية لهذا التقدم ، وبالتالي ، السؤال عمّا هي الأعضاء التي يمكنني أن ألقاها وإلى أي حد أستطيع أن أجدها في الإرتداد ، كل هذا متعالٍ ، وبالتالي هو مجهولٌ لي بالضرورة .

على أنه ليس من شأننا الإهتمام بهذا ، بل ما يعنينا هو فقط قاعدة التقدم والتجربة التي فيها تعطى لي الموضوعات ، أي الظواهر . ومن ناحية النتيجة فإنه يستوي أن أقول : أستطيع ، في التقدم التجريبي ، أن أحيل — في المكان — إلى نجوم أبعد مائة مرة من تلك التي أراها — أو أن أقول : من الممكن وجود هذه النجوم في مكان العالم ، وإن لم يرها أحد أو وإن لم ينبغِ أن يراها أحد . ذلك أنه حتى لو أعطيت على أنها أشياء في ذاتها وليست لها علاقة بأية تجربة ممكنة بوجه عام ، فإنها مع ذلك ليست شيئاً بالنسبة لي ، وبالتالي ليست موضوعات إلاّ بقدر ما هي متضمّنة في سلسلة الإرتداد التجريبي » (ط ١ ٤٩٥ — ٦ ؛ ط ٢ ٥٢٤ ؛ ترجمة فرنسية ٣٧٥) .

د) الحل النقدي للنزاع الكوسمولوجي للعقل مع نفسه

« كل نقائض العقل المحض تقوم على هذه الحجة الديالكتيكية :

إذا أُعْطِي المشروط ، أعطيت أيضاً سلسلة شروط كلها .

و موضوعات الحسّ معطاة لنا بوصفها مشروطة .

∴ سلسلة شروط موضوعات الحسّ معطاة كلها .

وهذا القياس ، الذي تبدو كبراه طبيعية وواضحة ، يُدْخِل ، وفقاً لتنوّع الشروط (في تركيب الظواهر) ، من حيث هي تؤلّف سلسلة — مقداراً مكافئاً من الأفكار الكوسمولوجية التي تفترض الشمول المطلق لهذه السلاسل ، وبالتالي تضع العقل حتماً في نزاع مع نفسه ...

وأولاً القضية التالية واضحة يقينية لا شك فيها : إذا أُعْطِي المشروط ، كنّا بإزاء إرتداد في سلسلة كل الشروط التي تقود إليه ؛ لأن فكرة المشروط تتضمّن مقدماً أن شيئاً منسوب إلى شرط ، وإذا كان هذا الشرط بدوره

مشروطاً فإنه يرجع إلى شرط أبعد منه ، وهكذا بالنسبة إلى كل أعضاء السلسلة فهذه القضية إذن تحليلية ، وهي فوق كل خوفٍ من جانب النقد المتعالي . إنها مصادرة منطقية للعقل تقوم في متابعة والإستمرار إلى أبعد حد ممكن بواسطة العقل — لهذه الرابطة بين تصوّر وشروطه ، وهي رابطة محايثةٌ في التصور نفسه .

وثانياً ، إذا كان المشروط وكذلك شرطه شيئين في ذاتيهما ، فإنه حين يُعْطى الأوّل فليس فقط الإرتداد نحو الثاني يكون **مطروحاً** ، بل وأيضاً في نفس الوقت هذا الشرط نفسه معطى حقاً بهذا عينه ؛ ولما كان هذا صادقاً على كل أعضاء السلسلة ، فإن السلسلة الكاملة للشروط معطاة بهذا نفسه — وبالتالي اللامشروط أيضاً — أو بالأحرى هو مفترض من كون المشروط ، الذي لم يكن ممكناً إلاّ بهذه السلسلة ، مُعْطىً . فهنا تركيب المشروط مع شرطه هو تركيب يقوم به الذهن الذي يمتثل الأشياء **كما هي** ، دون أن يتساءل عما إذا كنا — وكيف — نستطيع أن نصل إلى إدراكها . أما إذا تعلق الأمر بظواهر ليست — بوصفها مجرد امتثالات — معطاة حين لا أصل إلى معرفتها (أعني إليها هي ، لأنها ليست غير معارف تجريبية) ، فإنني لا أستطيع أن أقول — بنفس المعنى — إنه حين يكون المشروط معطىً ، فإن كل الشروط (بوصفها ظواهر) التي تؤدي إليه هي أيضاً معطاة ، وبالتالي لا أستطيع أبداً الوصول إلى الشمول المطلق لسلسلتها . **ذلك أن الظواهر ليست شيئاً آخر في الإدراك نفسه غير تركيب تجريبي (في المكان وفي الزمان) وهي ليست معطاة إلاّ في هـــذا التركيب التجريبي** . لكن لا ينتج عن هذا أنه إذا أعطي المشروط (في الظاهرة) ، فإن التركيب الذي يكوّن شرطه التجريبي معطى أيضاً أو مفترضاً بهذا السبب عينه ؛ بل بالعكس ، إنه لا محل له إلاّ في الإرتداد ، وليس أبداً بدون الإرتداد . لكن يمكن أن نقول في مثل هذه الحالة إن **الارتداد إلى الشروط ، أعني تركيباً تجريبياً متصلاً ، مفروضٌ أو مطروح من هذه الناحية ، وأنه لن تعوزنا الشروط المعطاة بواسطة هذا الإرتداد** .

ومن هذا ينتج بوضوحٍ أن كبرى القياس الكوسمولوجي تأخذ المشروط بالمعنى المتعالي لمقولة محضة ، وصغراه تأخذ المشروط بالمعنى التجريبي لتصور يقوم به الذهن مطبقاً على ظواهر ، وبالتالي فإننا نعثر هناك على الخطأ الديالكتيكي المسمى مُغالطة شكل القول sophisma figurae dictionis . لكن هذا الخطأ ليس عن قصد ، بل هو بالأحرى وهم طبيعيّ جداً يقع فيه العقل المشترك بين الناس . لأننا فيه نفترض (في الكبرى) الشروط وسلسلتها ، دون وعي منا بذلك ، إذا أعطي لنا شيء على أنه مشروط ، وبهذا نحن لا نفعل غير أن نساير القاعدة المنطقية التي تلزمنا بالإقرار بمقدمات كاملة من أجل نتيجة معلومة (معطاة) ، ولما كنا لا نجد في الرابطة بين المشروط وشرطه أيّ ترتيب زماني ، فإننا نفترضهما مُعْطَيَيْن **في نفس الوقت** . وفضلاً عن ذلك فإنه من الطبيعي (في الصغرى) أن ننظر إلى الظواهر على أنها أشياء في ذاتها وأيضاً على أنها موضوعات معطاة للذهن ، كما فعلنا في الكبرى ، لأننا صرفنا النظر عن كل شروط العيان التي بها وحدها يمكن أن تكون الموضوعات معطاة . لكننا نسينا هاهنا أن نميّز بين التصورات ، وهو تمييز مهم . إن تركيب المشروط مع شرطه وكل سلسلة الشروط (في الكبرى) لا تتضمّن تحديداً من جانب الزمان ولا تصوراً لتوالٍ . بل بالعكس ، التركيب التجريبي وسلسلة الشروط في الظاهرة (المدرجة في الصغرى) هي بالضرورة متوالية ، وليست معطاة في الزمان إلاّ واحدة بعد أخرى . ولهذا لا أستطيع أن أفترض ، هنا أو هناك ، الشمول المطلق للتركيب وللسلسلة الممثّلة هكذا ، لأن كل أعضاء السلسلة معطاة هناك في ذاتها (دون شرطِ زمانٍ) ، بينما هنا هي ليست ممكنة إلاّ بالإرتداد المتوالي الذي ليس معطىً إلا بقدرِ ما يَنْجَز فعلاً .

وبعد البرهان المقنع لهذا الفساد في الحجة التي تقوم عليها عادةً التقريرات الكوسمولوجية فإن الطرفين المتنازعين يمكنهما — عن حقّ — أن يضرب كلاهما بالآخر ، لأنه لا واحد منهما قد أبرز مستنداً وثيقاً يثبت به صِحة دعواه . » (ط ١ ٤٩٧ — ٥٠١ ؛ ط ٢ ٥٢٦ — ٥٢٩ ؛ ترجمة فرنسية ص ٣٧٦ — ٣٧٨) .

وها هنا يعرّج كنت على رأي زينون الايلي وهجوم أفلاطون عليه لأنه أراد إثبات مهارته بالبرهنة على نفس القضية بحجج جدلية والبرهنة على عكسها بحجج جدلية أخرى لها نفس قوّة الحجج الأولى. وقرر زينون أن الله — ومن المحتمل أنه لا يقصد به شيئاً آخر غير العالم — ليس متناهياً ولا لامتناهياً ، وليس في حركة ولا في سكون ، وليس شبيهاً ولا مخالفاً لأي شيء آخر . وقد بدا لمن حكموا عليه وفقاً لذلك أنه أراد إنكار القضايا المتناقضة — وهو محال . « لكنني لا أرى الحق مع من يوجه إليه اللوم — هكذا يقول كنت . وسأفحص عما قليل أولى هذه القضايا . أما القضية الأخرى ، فإن كان يعني بكلمة الله : الكونَ ، فكان ينبغي عليه أن يقول من غير شك أن الكون ليس دائماً حاضراً في محلّه (في سكون) ، ولا بسبيل تغيير محلّه (أن يتحرك) ، لأن كل المحلاّت ليست إلاّ في الكون ، بينما الكون نفسه **ليس في أي محل** . فإن كان الكون يشمل كل ما هو موجود ، فإنه بهذه المثابة ليس مشابهاً ولا مخالفاً لأيّ شيء آخر ، لأنه ليس خارجه **أي شيء آخر** يمكن أن يقارن به . وإذا افترض حكمان متقابلان شرطاً غير مقبول ، فإنهما يسقطان كلاهما ، رغم تقابلهما (وهو ليس مع ذلك تناقضاً حقيقياً) ، لأن الشرط الذي يعطي وحده لكل واحد منهما قيمة سيسقط أيضاً .

وإذا قال إنسان : كل جسم طيب أو كريه الرائحة ، فإن ثمّ وسطاً ثالثاً ، هو أن هذا الجسم لا رائحة له ، ومن هنا يمكن القضيتين المتضادّتين أن تكونا كاذبتين . وإذا قلنا : كل جسم إما ذو رائحة وإما عديم الرائحة ، فإن الحكمين متقابلان بالتناقض ، والأول وحده خطأ ، بينما نقيضه وهو أن : بعض الأجسام ليست بذات رائحة ، يشمل الأجسام التي لا رائحة لها . وفي التقابل السابق (بالتنافر) بقيت الحالة العارضة لتصور الجسم (الرائحة) برغم الحكم المضاد ، وبالتالي ، لم يقض عليها هذا الحكم ؛ ولهذا فإن هذا الحكم الأخير لم يكن مقابلاً بالتناقض للحكم الأول .

وحين أقول : العـــالم لامتناه من حيث المكان ، أو ليس لامتناهياً ،

فإنه إذا كانت القضية الأولى باطلة، فيجب أن تكون نقيضتها صحيحة وهي أن العالم ليس لامتناهياً . وأنا بهذا إنما أستبعد عالماً لامتناهياً ، دون أن أضع عالماً آخر ، أي العالم المتناهي . لكن إذا قلت : العالم إما لامتناه أو متناه (لا لامتناه) فإن هاتين القضيتين يمكن أن تكونا باطلتين، لأنني أنظر حينئذ إلى العالم على أنه معيّن في ذاته من حيث مقداره ، لأنني في القضية المقابلة لا أنفي فقط اللانهائية ، وربما معها وجوده الخاص كله ، بل أضيف تعيناً للعالم ، وكأنه شيء حقيقي في ذاته ، وهو أمر يمكن أيضاً أن يكون باطلاً ، وذلك في الحالة التي لا ينبغي أن يعطى فيها العالم **على أنه شيء في ذاته** ، وبالتالي لا بوصفه لامتناهياً ، ولا بوصفه متناهياً من حيث المقدار . وليسمح لي بأن أسمّي هذا النوع من التقابل باسم **التقابل الديالكتيكي** ، وتقابل التناقض باسم : التقابل التحليلي . فالحكمان المتقابلان بالتناقض يمكنهما إذن أن يكونا باطلين معاً ، لأن أحدهما لا يناقض الآخر فقط ، بل يقول شيئاً أكثر مما هو ضروري للتناقض .

فإذا نظرنا في القضيتين : العالم لامتناه في المقدار / العالم متناه في المقدار ـ على أنهما متقابلتان بالتناقض ، فإننا نسلّم حينئذ بأن العالم (السلسلة الكاملة للظواهر) شيء في ذاته . لأنه يبقى ، حتى لو ألغيت الإرتداد اللامتناهي أو المتناهي في سلسلة ظواهره ، أما إذا استبعدت هذا الإفتراض أو هذا المظهر المتعالي ، وأنكرت أن يكون العالم شيئاً في ذاته ، فإن التقابل بالتناقض بين القولين يتحول حينئذ إلى تقابل ديالكتيكي فقط ؛ ولما كان العالم لا يوجد في ذاته (مستقلاً عن السلسلة الإرتدادية لامتثالاتي) ، فإنه لا يوجد بوصفه **كلاً لامتناهياً في ذاته ، ولا بوصفه كلاً متناهياً في ذاته** . إنه لا يمكن أن يكون إلاّ في الإرتداد التجريبي لسلسلة الظواهر ، لا في ذاته . فإذا كانت هذه السلسلة مشروطة دائماً ، فإنها ليست معطاة كلها أبداً ، والعالم ليس إذن كُلاً لامشروطاً ، ولا يوجد بهذه المثابة ، وله مقدار لامتناه ، ولأوله مقدار متناه .

وما قيل ها هنا عن الفكرة الأولى الكوسمولوجية : أعني الشمول المطلق للمقدار في الظاهرة ، ينطبق أيضاً على سائر الأفكار . إن سلسلة الشروط لا يمكن أن توجد إلاّ في التركيب الإرتدادي نفسه ، ولا تقوم في ذاتها في الظاهرة ، كما في شيء خاص ، معطى قبل كل إرتداد ...

وهكذا تزول نقائض العقل المحض في أفكاره الكونية ، بعد أن بيّنا أنها ديالكتيكية فقط ، وأنها نزاع ناتج عن وهم ناشيء عن تطبيق فكرة الشمول المطلق ، الصادق فقط بوصفه شرطاً للشيء في ذاته ، على الظواهر التي لا توجد إلاّ في الامتثال » . (ط ١ ٥٠٢ — ٥٠٥ ؛ ط ٢ ٥٣٠ — ٥٣٣ ؛ ترجمة فرنسية ٣٧٩ — ٣٨١) .

ومن ثم يتبيّن أن البراهين المعطاة للنقائض الأربع ليست وهمية ، بل أساسها في الفرض الذي يقول إن الظواهر ، أو العالم المحسوس الذي يشملها جميعاً ، هي أشياء في ذاتها . والديالكتيك المتعالي لا يقدّم أي عون لنزعة الشكّ ، وإنما فقط إلى منهج الشك الذي يمكنه أن يبين فيه مثلاً لفائدته العظيمة ، حينما نضع حجج العقل بعضها في مقابل بعض .

وإذن فـ « شمول العالم » و « العالم » لا يوجد أبداً في التجربة . وسنظل دائماً أسارى لشروط الزمانية والمكانية ، ولن نصل أبداً إلى المطلق . والكل ، بمعناه التجريبي ، ليس إلاّ نسبيّاً فحسب . أما الكل المطلق للمقدار ، وللأجزاء ، ولشروط الموجود الواقعي بوجه عام ، فإنه لا يتعلق أبداً بأية تجربة ممكنة .

وكل ما هو حقيقة بالنسبة إليّ لا سبيل لي إليه إلاّ عن طريق سلسلة من العلاقات التي تؤلف « سياق التجربة » . فنرتد خلال الزمان والمكان ، ونستقري العلل والمعلولات ، ونبحث عن الآباء والأجداد ، ونواصل الصعود متقهقرين ، ولكننا لا نستطيع أن نحيط بالكل والشمول . وقصارى ما نقدر عليه هو أن نطيل في سلسلة التجربة دائماً صاعدين .

* * *

إن النقائض تنحلّ إذا أدركنا أن العالم مؤلّف من ظواهر ، وأن كل ما نعثر عليه هو مظهر وليس شيئاً في ذاته . هنالك يتأتى الحل على نحوين :

الأول : القول بأن الموضوع ونقيضه باطلان كلاهما ، وهناك إمكان ثالث .

والثاني : بالقول بأن الموضوع ونقيضه صحيحان كلاهما ، الأول في ميدان المعقول ، والنقيض في ميدان عالم الظواهر .

ذلك أنه لو كان العالم هو الوجود في ذاته ، لكان متناهياً ولامتناهياً معاً .

ولو كان العالم ظواهر ، لما كان في ذاته متناهياً ، ولا لامتناهياً ؛ بل سيكون قوامه في الإرتداد التجريبي طوال سلسلة الظواهر ، ولن نجده أبداً في ذاته ؛ إنه لن يكون معطى كله أبداً ، وما هو إلاّ « مطروح » دائماً ، ولا يؤلّف كلاً لا مشروطاً .

و « فكرة » العالم هي المبدأ المنظّم الذي يقود سيرنا المتواصل دون نهاية خلال التجربة . « والفكرة » ليست مبدءاً مركّباً للعقل ، تفيد في الإمتداد بتصور العالم المحسوس إلى ما وراء كل تجربة ممكنة ، بل هي قاعدة تفرض مواصلة التجربة وتوسيعها إلى أقصى درجة، وتحدد ما ينبغي علينا فعله في حركة الإرتداد ، دون التكهّن بما سيعطى في ذاته في الواقع الموضوعي قبل الإرتداد .

وهكذا لا يحق لنا أن نصدر أي حكم على العالم في شموله ، فلا يحق لنا أن نقول : العالم متناه ، أو أن نقول : العام لامتناه ، ولا أن نقول إن الإرتداد سيستمر إلى غير نهاية . وكل ما يحق لنا قوله هو أن قاعدة التقدم في التجربة هي أننا لا حق لنا في الاقرار بحدّ مطلق .

في عالم الظواهر تسود الضرورة العلية إلى غير حد .

أما في عالم المعقول فالحرية هي التي تسود .

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الحرية .

هـ) الحرية والعلية الطبيعية

ثم محرجة مهمة لكل طرف من طرفيها حججه الوجيهة :

فثمّ حجج تثبت أن كل شيء في العالم خاضع بالطبيعة لجبرية دقيقة .

وثمحجج مضادة لإثبات أنه إلى جانب العلية الطبيعية توجد الحرية .

والمقصود — عند كنت — من الحرية القدرة على إحداث شيء تلقائياً ؛ إنها القدرة على البدء في الفعل دون التقيد بعلل سابقة وفقاً لقانون العلية الطبيعية .

والحلّ هنا هو نفس الحل في النقائض السابقة، أعني في التفرقة بين نظام الظواهر ونظام المعقول ، وفي القول بأن بعض الأفعال الإنسانية التي تبدو للحواس أنها تندرج في سلساة العلية الطبيعية ، إنما تصدر عن عليّة حرّة موجودة في عالم الأشياء في ذاتها .

ولا مانع يمنع من أن ننسب إلى الموضوع المتعالي — إلى جانب خاصية الظهور بوصفه ظاهرةً — عليّةً غير ظاهرية فعلها يوجد مع ذلك في الظواهر . فالإنسان ، بوصفه ظاهرة ، يبقى خاضعاً لقانون التسلسل الضروري ، وبوصفه شيئاً في ذاته وخارج شرط الزمان ، فإنه يمكنه أن يبدأ الفعل بنفسه . وهو من حيث هو حلقة في سلسلة الظواهر ، فإنه يفعل وفقاً لطابعه التجريبي ؛ ومن حيث هو موجود أخلاقي ، فإنه يؤدي أفعاله من تلقاء نفسه وفقاً لطابعه المعقول .

وبهذا نوفق بين الحرية والعلية الطبيعية ، مع التمييز الدقيق بينهما .

ولئن كان ذلك الحل دقيقاً وغامضاً كما يعترف كنت ، فإن التطبيق يوضّحه . ذلك أن ممارسة الحياة العملية تزودنا بالدليل على وجود هذا الإزدواج بين الجبرية والحرية . ويسوق لذلك المثل التالي : ارتكب إنسان فعلاً شائناً أضرّ بالمجتمع . إنه يستطيع تبرير ذلك بالإهابة بأسباب وظروف تجريبية :

التربية التي تلقاها ، الوسط الذي نشأ فيه ، الظروف المحيطة به أثناء الفعل ، الميل الغريزي ، الإندفاع غير الواعي ، الخ . ومع ذلك فإن هذه التبريرات لا تكفي لتبرئة هذا الجاني ؛ وضميرنا يشعر بأنه كان في وسعه أن يتلافى تأثير هذه العوامل ، ويسلك السلوك الأخلاقي السليم . ومعنى هذا أننا نقرّ بوجود قدرة حرّة على الفعل لدى الإنسان ، بالرغم من كل تأثيرات العوامل الطبيعية .

ومعنى هذا أن الإنسان مزوّد بنوع من العليّة مختلف تماماً عن العليّة الطبيعية ، ألا وهو الحريـة . « ويبدو هـذا بكل وضوح من الأوامر impératifs التي نفرضها على أنفسنا بوصفها قواعد ، في كل الحياة العملية ، نلزم بها قوانا الفعّالة . إن الواجب Sollen يعبّر عن نوع من الضرورة والإرتباط بالمبادىء ، وهو أمرٌ لا يوجد في الطبيعة . والذهن لا يستطيع أن يتعلم من الطبيعة إلاّ ما هو ، وما كان ، وما سيكون ... ولكنّنا لا نستطيع أن نتساءل **عما يجب** أن يحدث في الطبيعة ، تماماً كما لا نستطيع أن نتساءل **عما يجب** أن تكون عليه الدائرة ؛ لكننا نستطيع أن نتساءل عما يحدث في الطبيعة أو عن خواص الدائرة . وهذا الواجب يعبّر عن فعلٍ ممكن مبدؤه ليس إلاّ تصوراً بسيطاً ، بينما مبدأ الفعل الطبيعي البسيط يجب أن يكون ظاهرة ... إن لكل إنسان طابعاً تجريبياً لإرادته ليس شيئاً آخر غير نوع من عِليّة عقله ، من حيث أن هذا يُبين — في آثاره ، في الظاهرة — عن قاعدة وفقاً لها يمكن استنتاج الدوافع العقلية وأفعالها من حيث نوعها ودرجاتها ، والحكم على المبادىء الذاتية للإرادة ... ومن وجهة نظر هذا الطابع التجريبي ، ليس ثَم إذن حرية ... لكننا إذا نظرنا إلى هذه الأفعال نفسها من وجهة نظر العقل ، وليس من وجهة نظر العقل النظري لنطلب إليه أن يفسّر أصلها ، بل فقط بالقدر الذي به العقل هو العلة القادرة على **إحداثها** (إنتاجها) ، وبالجملة : إذا قرّبناها من العقل من وجهة النظر **العملية** ، فإننا نجد قاعدة أخرى مختلفة تماماً ونظاماً آخر مختلفاً تماماً عن نظام الطبيعة . فهنالك ربما ما **حدث** وفقاً لمجرى الطبيعة وما كان محتوماً أن يحدث وفقاً لمبادئها التجريبية —

كان يجب ألا يحدث » . (ط ١ ٥٤٧ ؛ ط ٢ ٥٧٥ ؛ ترجمة فرنسية ٤٠٢ – ٤٠٣) .

لكن يبدو واضحاً من كلام كنت في هذا الموضع من «نقد العقل المحض» أن من العسير إثبات حقيقة الحرية في ميدان البحث في الكونيات . وفي هذا يقول بصريح العبارة : « لم يكن قصدنا أن نثبت **الحقيقة الواقعية** للحرية بوصفها إحدى الملكات التي تحتوي على علّة الظواهر في عالمنا الحسّي ، لأن مثل هذا البحث ... ما كان له أن يتم بنجاح ، لأننا لا نستطيع أبداً أن نستنتج من التجربة شيئاً لا يمكن تصوره موافقاً لقوانين التجربة . بل لم يكن قصدنا أن نبرهن على إمكان الحرية ، لأننا لم نكن لنصلح في هذا أيضاً ، بسبب أننا لا نستطيع – من مجرد تصورات قبلية – أن نعرف إمكان أي سبب حقيقي وعليّته» . (ط ١ ٥٥٧ – ٥٥٨ ؛ ط ٢ ٥٨٥ – ٥٨٦ ؛ ترجمة فرنسية ٤٠٧ – ٤٠٨) .

٦

اللاهوت العقلي

– ١ –

المثل الأعلى للعقل المحض

« رأينا أن **تصورات الذهن** المحضة ، مستقلّة عن كل شروط الحساسية ، لا يمكن أن تمثّل لنا **الموضوعات** ، لأنه تنقصها شروط الواقع الموضوعي ، ولا نجد فيها شيئاً أكثر من الشكل البسيط للفكر . ومع ذلك يمكننا أن نمثّلها عينياً in concreto ، وذلك حين نطبّقها على الظواهر ، لأن الظواهر تؤلف بالنسبة إليها المادة المطلوبة لتصوّر التجربة ، وهذا التصور ليس شيئاً آخر غير تصور الذهن عينياً . لكن « الأفكار» (الصور Ideen) أبعد عن الحقيقة الموضوعية من **المقولات** ؛ لأننا لا نستطيع أن نجد ظاهرةً يمكن أن تمثّل فيها عينيّاً وفيها قدر من الكمال لا تبلغه أية معرفة تجريبية ممكنة؛ والعقل لا يدرك منها غير وحدة تنظيمية ، يسعى إلى أن يقرّب منها الوحدة التجريبية الممكنة ، لكن دون أن يبلغها باوغاً تامّاً .

وما أسميه « **مَثَلاً أعلى** » Ideal يبدو أنه أشدّ بُعْداً عن الحقيقة الموضوعية من « الفكرة » ، وأقصد من هذا لا الفكرة في حالة العينية فقط ، بل وأيضاً في حالة الفردية ، أعني منظوراً إليها على أنها شيء مفرد قابل للتعين ويتعين تماماً بالفكرة وحدها .

إن فكرة الإنسانية في كل كمالها تحتوي ليس فقط على كل الخصائص الجوهرية العائدة إلى هذه الطبيعة ، والتي تؤلّف التصور الذي لدينا عنها ، مدفوعة حتى الاتفاق الكامل مع غاياتها ، — وهو ما يكوّن فكرتنا عن الإنسانية — ، بل ويحتوي أيضاً على مـــا ينتسب — بالإضافة إلى هذا التصور — إلى التعين الكامل للفكرة ؛ لأنه ، من بين كل المحمولات المتقابلة ، لا يوجد غير محمول واحد يمكن أن يلائم فكرة الإنسان الكامل . وما هو مثل أعلى بالنسبة إلينا كان بالنسبة إلى أفلاطون **فكرةً للذهن الإلهي** ، موضوعاً جزئياً للعيان المحض لهذا الذهن ، كمالاً لكل نوع من الموجودات الممكنة ونموذجاً أول (نمطاً أول) لكل النّسخ في الظاهرة .

لكن ، دون أن نحلق في أعلى هكذا ، يجب علينا أن نعترف بأن العقل الإنساني لا يحتوي فقط على أفكار ، بل يحتوي أيضاً على **مثل عليا** ، صحيحٌ أنه ليس لها ، مثل المثل العليا الأفلاطونية ، قوة خلاقة ، لكن لها **قوة عملية** (بوصفها مبادىء منظمة) وتصلح أساساً لإمكان كمال بعض **الأفعال** . والتصورات الأخلاقية ليست تصورات محضة للعقل ، لأنه في أساسها يوجد شيء ما تجريبي (لذة أو ألم) . ومع ذلك ، فمن حيث المبدأ الذي به يضع العقل حدوداً للحرية ، التي هي نفسها بدون قوانين (وتبعاً لذلك إذا لم نلتفت إلاّ إلى شكلها) ، فإنها يمكن أن تكون نموذجاً للتصورات المحضة للعقل . والفضيلة ، ومعها الحكمة الإنسانية ، في كل طهارتها ، هي أفكار . لكن الحكيم (عند الرواقي) هو مثل أعلى ، أي إنسان لا يوجد إلاّ في الفكر ، لكنه يناظر تماماً فكرة الحكمة . وكما أن الفكرة تعطي القاعدة ، فإن المثل الأعلى يصلح في مثل هذه الحالة أن يكون نمطاً (نموذجاً) أول للتعيُّن التام للنسخة ، وليس لنا ، من أجل الحكم على أفعالنا ، قاعدة أخرى غير سلوك ذلك الإنسان الإلهي الذي نحمله في نفوسنا ، والذي نقارن أنفسنا به لنحكم على أنفسنا ونصلح من أمرها ، لكن دون أن نستطيع أبداً بلوغ كماله . وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نعزو إلى هذه المثل العليا **حقيقة** موضوعية (للوجود) ، فلا ينبغي لنا مع ذلك أن نعدّها مجرد أوهام ؛ إنها — على العكس — تزوّد العقل بمقياسٍ لا

غني له عنه ، لأنه في حاجة إلى تصور ما هو كامل كمالاً مطلقاً في نوعه ، من أجل تقدير وقياس إلى أيّ حد - بالمقارنة - يقترب الناقص من الكمال ويظل بعيداً عنه . أما أن نريد تحقيق المثل الأعلى في مثال ، أعني في الظاهرة ، مثلما نحقق الحكيم في قِصّة ، فهذا أمرٌ يظل غير الممكن التنفيذ ، ويبدو أنه غير معقول ولا مفيد في ذاته ، لأن الحدود الطبيعية تهدّم الكمال الموجود في الفكرة باستمرار ، وهذا من شأنه أن يجعل مستحيلاً كل وهم يتعلق بمثل هذه المحاولة ، ويفضي بنا ذلك إلى الشك في الخير الموجود في الفكرة ، وإلى عدّها مجرد وهم .

وهكذا فإن **المثل الأعلى** للعقل المحض يجب دائماً أن يقوم على تصورات معيّنة وأن يصلح قاعدة ونموذجاً (نمطاً) أول للعمل ، أو للحكم . والأمر على خلاف هذا فيما يتعلق بمبتدعات الخيال التي لا يستطيع أحد أن يفسّر حقيقتها ولا أن يعطي تصوراً معقولاً لها : إنها بمثابة مونوجرامات [1] Monogrammes ، مؤلفة من خطوط منعزلة لا تعيّنها أية قاعدة مفترضة ،فهي تكوّن رسماً عائماً ، إن صحّ هذا التعبير ، وسط تجارب متعددة ، أولى من أن تكوّن صورة محددة مشابهة لتلك التي يدّعي الرسّامون أو المتوسّمون Physionomistes أنها في أذهانهم ، ويجب أن تكون شبحاً لمنتجاتهم أو لأحكامهم لا يمكن التعبير عنه . ويمكن - وإن كان ذلك غير دقيق - تسميتها مثلاً عليا للحساسية ، لأنها ينبغي أن تكون النموذج ، غير القابل للمحاكاة ، للعيانات التجريبية الممكنة ، ومع ذلك فإنها لا تعطي أية قاعدة قابلة للتحديد والفحص » . (٥٦٧ - ٥٧١ ؛ ط ٢ : ٥٩٥ - ٥٩٩ ؛ ؛ ترجمة فرنسية ٤١٢ - ٤١٤) .

وخلاصة هذا الفصل أنه لما كانت الأفكار لا يمكن أن تمثل موضوعات ،

---

(١) المونوجرام علامة أو شكل مؤلف من الحرف الأول أو من عدة حروف متعانقة يتألف منها أو من بعضها الاسم كرسم مميز ودال على الشخص ، مثل ذلك الذي يطرز على القميص أو الملاءة أو المنشفة الخ .

لأنها لا تنطبق على عيانات ، فإنها مجرد أشكال للفكر ، أفكار عامة ، مثل الفضيلة ، أو الحكمة الإنسانية ، وليست موجودات . غير أن العقل يسعى لإعطاء الأفكار وحدةً تنظيمية ؛ ومن ثم يسعى إلى جمعها في مثل أعلى متحقق عيني فردي ، وليس مجرد تصور عام . فالحكمة فكرة ، ولكن « الحكيم » مثل أعلى . والمثل الأعلى الذي تتحد فيه كل أفكار العقل هو الله . وكل عقل إنساني لا مندوحة له عن تكوين تصور لموجود ذي حقيقة عليا . ولسنا هنا بإزاء شيء من خلق الخيال ، مثلما يفعل خيال القصصي حين يخلق شخوص رواياته ؛ بل نحن بإزاء أمر يقتضيه العقل نفسه ، ذلك أن العقل يتصور نموذجاً ليس كمثل كماله شيء .

ولا مناص للعقل من السموّ إلى هذا المثل الأعلى ، لأنه وقد فرض على الذهن قاعدة استخدامه الكامل ، فإنه يقتاده إلى تصور مجموع كل إمكان على أنه شرطٌ للتعيّن التام لكل شيء . إن كل شيء موجودٍ هو متعيّن تعيناً تاماً ، أعني أنه من بين كل المحمولات الممكنة يوجد تصورٌ يلائمه. ومعنى هذا أنه « لمعرفة شيءٍ معرفةً كاملة ، ينبغي معرفة الممكن كله وتعيينه بواسطة ذلك ، إمّا إيجاباً ، أو سلباً » (ط ١ : ٥٧٣ ؛ ط ٢ : ٦٠١ ؛ ترجمة فرنسية ٤١٦) .

لكن السلب ليس إلاّ التحديد لحقيقة عليا ، إذ لا يقال عن شيء إنه ليس كذا أو كذا إلا بالتفكير في شيء هو كذا أو كذا . وكل الأشياء المختلفة ليست غير أحوال مختلفة لتحديد تصور الحقيقة العليا . « فإذا كان التعين الكامل أساسه في عقلنا أساس متعالٍ يحتوي على كل مخزون المادة الذي يمكن أن يستخرج منه كل المحمولاتً الممكنة للأشياء ، فإن هذا الأساس ليس شيئاً آخر غير فكرة كلٍّ للحقيقة الواقعية . وكل السلوب الحقيقة ليست إذن غير حدود ، وهو أمرٌ ما كنا نستطيع أن نقوله لو لم يكن أساسها هو اللامحدود (الكل) » (ط ١ ، ٥٧٦ ؛ ط ٢ : ٦٠٤ ؛ ترجمة فرنسية ، ص ٤١٧) .

لا يوجد في الوجود سلب مطلق ؛ وإنما السلب مجرد نقص Mangel ،

وتحديد لشيء واقعي ، فمثلاً الظلمة بالنسبة إلى البصير هي مجرد نقص للنور ، بينما هي بالنسبة إلى المولود أعمى عدمٌ محض . وكنت في سنة ١٧٦٣ في بحث عن « إدخال تصور الكميات السالبة في الفلسفة »، قد قرر أنه في الرياضيات الكمية السالبة هي كمية موجبة منظوراً إليها من وجهة نظر عكسية لوجهة النظر الموجبة . وهو ها هنا يقرر أن السلب هو أيضاً نوع من الواقع . وتبعاً لذلك فإن الأساس الذي يحتوي على كل المحمولات الممكنة هو فكرة كلٍّ للحقيقة الواقعية omnitudo realitatis ، الموجود الأعلى ens realissimum ، الموجود الكامل .

ولما كان المثل الأعلى للعقل المحض هو النمط الأعلى (النموذج الأعلى) الذي بالنسبة إليه نحن نتصور كل صفات الأشياء ، فإننا نتصوره **موجوداً أصلياً** ، موجود الموجودات ، أي على أنه موضوع واحد بسيط . ولما كان مبدأ تحديد الأشياء المعطاة ، فإنه يبدو لنا كشيء معطى ، وعلى أنه **الحقيقة العليا** . ولما كان يحتوي في كماله على كل المحمولات ، فإننا نتصوره متعيّناً كله ، ونتصوره فرداً ، شخصاً . ولما كان لا يوجد موجودٌ فوقه ، فإنه يسمى أيضاً الموجود الأعلى ens summum ؛ ومن حيث أن كل شيء خاضع له بوصفه مشروطاً ، فإنه يسمى موجود الموجودات ens entium . ولكن هذا كله لا يدل على العلاقة الموضوعية بين موضوع واقعي وسائر الأشياء ، وإنما يدل على علاقة الفكرة بتصورات ، وهكذا نظل في جهل تامّ فيما يتعلق بوجود كائن له هذه المرتبة العليا .

« وكما أننا لا نستطيع أيضاً أن نقول إن موجوداً أصلياً يتألف من عدة موجودات مشتقة ، ما دام كل واحد من هذه يفترضه ، وبالتالي لا يستطيع أن يؤلّفه ، فلا بد إذن أن يكون المثل الأعلى للموجود الأصلي متصوراً على أنه بسيط .

واشتقاق كل إمكان آخر من هذا الموجود الأصلي لا يمكن أن يعد —

بالدقة ــ تحديداً لحقيقته العليا **وقسمة** له ؛ وإلاّ فإن الموجود الأصلي سينظر إليه حينئذ على أنه مجموع بسيط من موجودات مشتقة ، وهو ــ بحسب ما سبق ــ أمرٌ مستحيل ، على الرغم من أننا في البداية مثّلنا الأمر هكذا ، في تخطيط أوليّ غليظ . والحقيقة العليا ستبقى أساساً لإمكان كل الأشياء ، بوصفها **مبدءاً** أولى من أن تكون **مجموعاً** ، وتنوّع الأشياء سيقوم لا على تحديد الموجود الأصلي ، وإنما على نموّه الكامل ، هذا النمو الذي ستكون حساسيتنا كلها جزءاً منه مع كل الحقيقة المتضمّنة في الظاهرة ، دون أن تستطيع الانتساب ، بوصفها جزءاً als Ingredienz ، إلى فكرة الموجود الأعلى .

فلو واصلنا هذه الفكرة وجعلنا منها شخصاً ، استطعنا أن نعيّن الموجود الأصلي ، بواسطة تصوّر الحقيقة العليا ، على أنه موجود ، وبسيط ، مكتف بذاته ، سرمدي ، الخ ، وبالجملة نعيّنه في كماله اللامشروط بواسطة كل محمولاته (صفاته) . وتصور مثل هذا الموجود هو تصور **الله** بمعنى متعالٍ ، وهكذا فإن المثل الأعلى للعقل المحض هو موضوع **لاهوت** متعالٍ » (ط ١ : ٥٧٩ ــ ٥٨٠ ؛ ط ٢ : ٦٠٧ ــ ٦٠٨ ؛ ترجمة فرنسية ٤١٩) .

لكن استخدام الفكرة المتعالية على هذا النحو يتجاوز حدود تعيُّنها وإمكان قبولها . « لأن العقل لم يضَعْها إلا بوصفها تصور كل الحقيقة الواقعية كيما يجعل منها أساساً للتعين الكامل للأشياء بوجهٍ عام ، دون أن يطلب أن تُعْطى كل هذه الحقيقة الواقعية موضوعياً وأن تؤلّف هي نفسها شيئاً . وهذا الشيء الأخير هو مجرد فكرة بها نجمع ونحقق في مثل أعلى ، كما في موجود خاص ــ المختلف في فكرتنا ، دون أن يكون هناك ما يخوّل لنا ذلك ودون أن يكون لنا الحق في أن نقبل مطلق إمكان مثل هذا الفرض . والأمر هكذا أيضاً فيما يتعلق بكل النتائج التي تصدر عن مثل هذا المثل الأعلى ؛ إنها لا تتعلق هي الأخرى بالتعيُّن الكامل للأشياء بوجه عام ، لأن الفكرة وحدها هي الضرورية لهذا ، وليس لها عليها أيّ تأثير » (ط١ : ٥٨٠ ؛ ط٢ : ٦٠٨ ؛ ترجمة فرنسية ، ٤١٩) .

ولا يكفي أن نصف مسالك العقل وديالكتيكه ، بل ينبغي علينا أن نكتشف ينابيعه ، لأن المثل الأعلى الذي نتحدث عنه يقوم على فكرة طبيعية وليس على مجرد فكرة اعتباطية . ولهذا يتساءل كنت : كيف توصّل العقل إلى النظر إلى كل الإمكان للأشياء على أنه مستمد من إمكان واحد هو أساسه ، أي من حقيقة عليا ، وأن يفترض هذه أنها متضمّنة في موجود أول خاص ؟

والجواب على ذلك أننا نشخّص فكرة مجموع الحقيقة الواقعية بأن نحوّل ديالكتيكياً الوحدة **الاستغراقية** للاستعمال التجريبي للذهن إلى وحدة **جمعية** لكل التجربة ، وفي كل الظواهر نتصور شيئاً فردياً يحتوي على كل الحقيقة الواقعية التجريبية ، ويتحول — اختلاساً — إلى تصور لشيء موضوع في قمة إمكان كل الأشياء ، يوفّر الشرط للتعين الكامل لهذه الأشياء .

— ٢ —

براهين وجود الله

يقرر كنت أنه لا يوجد عند العقل النظري غير ثلاثة براهين ممكنة لإثبات وجود الله :

١ — فإما أن يبدأ البرهان من طبيعة العالم المحسوس كما تعرفنا إياها التجربـــة ؛

٢ — وإما أن يبدأ من وجودٍ ما أيـّاً كان ؛

٣ — واما أن يصرف النظر عن كل تجربة ويستنبط — قبليّاً — من فكرة الوجود وجود علة عليا .

والبرهان الأول هو البرهان الفزيائي اللاهوتي ؛

والبرهان الثاني هو البرهان الكوسمولوجي (الكوني) ؛

والبرهان الثالث هو البرهان الوجودي .

ويحاول كنت أن يبرهن على أن العقل لا يحرز أي تقدم باتخاذه هذا البرهان أو ذاك من هذه البراهين الثلاثة . والبرهانان الأول والثاني يسميهما تجريبيين ، والثالث متعالياً .

وفي سبيل ذلك يفحص كنت كل واحد من هذه البراهين الثلاثة مبتدئاً بالبرهان الوجودي ، أو الحجة الوجودية لإثبات وجود الله .

أ ـ البرهان الوجودي

أول من قال بهذه الحجة هو القديس أنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) . وجاء ديكارت فجدّدها ، ولهذا نجد كنت ينعت هذه الحجة بـ « الديكارتية » [١] .

وخاصية هذه الحجة هي استنباط وجود الله من مجرد تعريف الموجود الكامل : إن الموجود الكامل هو الذي يملك كل الكمالات . والوجود كمال . إذن من التناقض القول بأن الموجود الكامل ليس موجوداً . فتصور الموجود الكامل يتضمّن وجوده ، مثلما أن تعريف المثلث يتضمّن كون زواياه الثلاث تساوي قائمتين .

والعيب الجوهري في هذه الحجة هو اعتبار الوجود صفةً منطقية يمكن بالتحليل استخلاصها من تصور. صحيح أننا إذا أعطينا مثلثاً فمن التناقض إنكار أن مجموع زواياه يساوي قائمتين ؛ لكن ليس هناك أيّ تناقض في القضاء على هذه الخاصية بالقضاء على المثلث نفسه . والأمر كذلك فيما يتعلق بتصور الموجود الكامل : فقولي « الله قدير على كل شيء » ـ هذا حكم ضروري ، لأن القدرة على كل شيء تكتشف بالتحليل في فكرة الموجود الكامل . لكن إذا قلت : « الله ليس موجوداً » فإن كل الصفات تزول بزوال الموضوع ، وليس في هذه الفكرة أيّ تناقض . ولهذا يجب أن نبدأ أولاً فنثبت أن من الضروري أن نقرر وجود الله .

وهنا قد يعترض فيقال : لكن أليس خاصة استثنائية للموجود الكامل أنه لا يمكن زواله ؟ أوليس من الواجب ضرورةً إثبات ووضع تصور « الموجود الحق حقاً مطلقاً » ؟ .

ويجيب كنت : بلى ! ليس ثم تناقض في تصور الموجود الحق موجوداً .

---

(١) راجع لتمهيد لهذا الفصل كتابنا : « مدخل جديد إلى الفلسفة » ص ٢١١ ـ ٢٣٥ . الكويت ، ١٩٧٥ .

لكن هذا إمكان منطقي خالص ، ولا يمكن أن نستنبط منه أي شيء يتعلق بالوجود الواقعي . إن الوجود ليس محمولاً (صفة) يكفي إضافتها إلى التصور لتقرير الوجود . ومن ناحية المحمولات (الصفات) ليس هناك أي فارق بين مائة تالر خيالية ومائة تالر (عملة نقدية) واقعية . وبالمثل فإن فكرة أن الله موجود ليست أغنى في الصفات من فكرة أن الله غير موجود . وإنما مركـّب التجربة هو وحده الذي يمكن أن يعيـّن هل الممكن واقع ، وهل المائة تالر هي في جيبي أو في فكري فقط . لكن معيار التجربة ، أي العيان ، ينقصنا تماماً لتعيين هل تصور الله واقعي ؛ والوهم المتعالي الذي يحملنا على اعتبار الممكن واقعاً هو وهم عبث مثل وهم التاجر الذي يتخيل أنه يزيد في ماله بأن يضيف بضعة أصفار على يمين الأرقام الواردة في دفتر حسابه .

إن المغالطة في هذه الحجة تقع في الانتقال من مجرد الإمكان إلى تقرير الوجود الواقعي بالفعل . وليس في التصور ما يسمح بتمييز الواقع من الممكن ؛ وإنما التجربة وحدها هي التي تقرر أن ما نتصوره هو موجود بالفعل في الواقع . أما التصور في حدّ ذاته فيستوي أن يكون موضوعه موجوداً في الواقع أو غير موجود .

يقول كنت : « إن الواقعي لا يتضمن أكثر من الممكن فقط . فمائة تالر واقعية لا تحتوي أكثر مما تحتويه مائة تالر ممكنة ، لأنه لما كانت التالرات الممكنة تعبـّر عن التصور ، والتالرات الواقعية تعبـّر عن الموضوع ووصفه في ذاته ، فإنه إذا كان هذا يحتوي على أكثر من ذلك ، فإن تصوري لن يكون إذن معبـّراً عن الموضوع كله ، وبالتالي لن يكون مطابقاً له . لكني أكون أغنى إذا كنت أملك مائة تالر واقعية – مني لو لم يكن لديّ إلاّ فكرتها فقط (أي إذا كانت ممكنة فقط) . ذلك أن الموضوع في الواقع ليس فقط متضمـّناً بطريقة تحليلية في تصوري ، بل ينضاف تركيبيـّاً إلى تصوّري (الذي هو تعيين لحالتي) ، دون أن تزيد هذه التالرات المائة بواسطة هذا الوجود الواقع خارج تصوري » (ط ١

٥٩٩ ؛ ط ٢ : ٦٢٧ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٢٩) .

إن الوجود ليس إذن كمالاً ؛ فإن الشيء الناقص إن كان موجوداً فإنه يبقى مع ذلك ناقصاً ، ومجرد وجوده لا يهبه كمالاً . ولا سبيل للانتقال من الماهية إلى الوجود إلاّ عن طريق التجربة ، أي بالعيان .

يقول كنت : « **الوجود** ليس محمولاً واقعياً ، أي تصوراً لشيء يمكن أن ينضاف إلى تصوّر شيء . إنه مجرد وضع شيء أو بعض تعيينات في ذاتها . وفي الاستعمال المنطقي الوجود هو فقط الرابطة في الحكم . وهذه القضية : « الله هو قادر على كل شيء » تحتوي تصورين لهما موضوعاهما : الله ، القدرة على كل شيء ، والكلمة الصغيرة « هو » ist ليست في ذاتها محمولاً ، إنما هي فقط ما يجعل المحمول **على علاقة** بالموضوع . فإذا أخذت الموضوع (الله) مع كل محمولاته (ومنها كونه قادراً على كل شيء) وقلت : الله هو Gott ist أو يوجد إله es gibt ein Gott ، فإني لا أضيف أي محمول جديد إلى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أني أضع الموضوع في ذاته مع كل محمولاته ، وفي نفس الوقت أضع **الموضوع** المناظر **لتصوّري** . وكلاهما يجب أن يحتوي على نفس الشيء تماماً ، وبالتالي ، لا يمكن إضافة شيء أكثر إلى التصوّر الذي يعبّر فقط عن الإمكان ، من مجرد أن أتصور (بقولي : هو ، يكون) موضوع هذا التصوّر على أنه معطى مطلقاً . وهكذا فإن الواقع لا يحتوي على شيء أكثر من الممكن فقط . فمائة تالر واقعية لا تحتوي على أكثر من مائة تالر ممكنة ، لأنه لما كانت التالرات الممكنة تعبر عن التصور ، والمائة تالر الواقعية تعبّر عن الموضوع ووضعه في ذاته ، ففي الحالة التي فيها هذا يحتوي على أكثر من ذاك ، فإن تصوّري لن يكون إذن معبّراً عن الموضوع كله ، وبالتالي لن يكون مطابقاً له .. وإذن فحين أتصوّر شيئاً ، مهما يكن ، ومهما يكن عدد المحمولات التي بها أفكر فيه (حتّى في حالة التعيّن الكامل) فإني لا أضيف شيئاً أبداً إلى هذا الشيء إذا أضفت أن هذا الشيء **موجود** ، وإلاّ فإن ما يوجد ، لن يكون

بالدقة ما تصوّرته في تصوّري ، بل شيئاً أكثر من ذلك ، ولن أستطيع أن أقول إن موضوع تصوّري هو الموجود . وإذا تصورت أيضاً في شيء ما كل الواقع إلاّ واحداً ، فمن قولي إن مثل هذا الشيء الناقص موجود ، فإن الواقع الذي ينقصه لن ينضاف إليه ، بل بالعكس يوجد هذا الشيء بنفس النقص الذي اعتوره حين تصوّرته، وإلاّ لكان الموجود شيئاً غير الذي تصورته . وإذن فإني إذا تصورت موجوداً على أنه الحقيقة العليا (دون نقص) ، فإنه يبقى مع ذلك أن أعرف هل هذا الشيء موجود أو غير موجود ... وإذن فأيّاً ما كانت طبيعة ومدى تصورنا لموضوع ما ، فيجب مع ذلك أن نخرج من هذا التصوّر لننسب إلى الموضوع وجوده . وبالنسبة إلى موضوعات الحِسّ ، يحدث هذا بواسطة تسلسلها مع أحد إدراكاتي وفقاً لقوانين تجريبية ؛ لكن بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحض ، لا توجد مطلقاً أية وسيلة لمعرفة وجودها ، لأن وجودها يجب أن يعرف كله معرفة قبلية ، بينما شعورنا بكل وجود (سواء جاء مباشرة عن الإدراك الحِسّي ، أو عن طريق براهين تربط الشيء بالإدراك الحِسّي) ينتسب كله إلى وحدة التجربة ؛ وإذا كان صحيحاً أنه لا يمكن أن نقرر إطلاقاً أن من المستحيل وجود شيء خارج هذا المجال ، فإن هذا هو مجرد فرضٍ لا نستطيع أبداً تبريره .

إن تصور « موجود أعلى » هو فكرة مفيدة جداً من نواحٍ كثيرة ؛ لكن لأنه مجرد فكرة ، فإنه لا يمكنه أن يزيد بنفسه إلى وحدة معرفتنا فيما يتعلق بما يوجد . بل ولا يستطيع أن يعرّفنا شيئاً فيما يتعلق بإمكانِ كثرةٍ ...

ولهذا فإن البرهان الوجودي (الديكارتي) المشهور كل هذه الشهرة ، والذي يريغ إلى أن يبرهن بالتصورات على وجود موجود أعلى – يجعل كل جهد يبذل في سبيله عبثاً لا جدوى منه ؛ ولا يمكن امرءاً أن يصير أغنى معرفةً بواسطة مجرد أفكار ، كما لا يمكن تاجراً أن يزيد في ماله إذا أضاف بضعة أصفار إلى رقم المبلغ الموضوع في خزانته » (ط ١ : ٥٩٩ – ٦٠٢ ؛ ط ٢ ٦٢٧ – ٦٣٠) .

ب ـ البرهان الكوسمولوجي (الكوني)

أما البرهان الكوسمولوجي فهو برهان الممكن والواجب الذي نجده عند الفارابي وابن سينا ، ومنهما انتقل إلى القديس توما الأكويني ، واعتنقه في العصر الحديث ليبنتس وفولف وسمّياه a contingentia mundi .

ويمتاز على البرهان الوجودي بأنه يسير من الموجود إلى الممكن ab actu ad posse ، وأنه يستند إلى التجربة ، ومن هنا سمّي كوسمولوجياً . ولهذا كان أوفرَ حظّاً من الاقناع سواء عند العقل النظري وعند العقل المشترك .

ويمكن صياغته هكذا :

إذا وجد شيء ، فيجب أن يوجد أيضاً موجود واجب الوجود مطلقاً .

و أنا على الأقل موجود .

∴ يوجد موجود واجب الوجود مطلقاً (ط ١ : ٦٠٤ ؛ ط ٢ : ٦٣٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٣٢) .

وهذا الموجود الواجب الوجود مطلقاً لا يمكن إلاّ أن يكون معيّناً تعيُّناً تامّاً في تصوّره ، أي أن يكون موجوداً وجوداً واقعياً تماماً ens realissimum . فالموجود الواجب الوجود هو إذن في نفس الوقت الموجود الكامل .

وفي القياس مغالطات عديدة ، من بينها أن المبدأ الذي يمكّن من أن نستنتج من الممكن علة هو مبدأ لا قيمة له إلاّ في التجربة ولا يمكنه أن يقودنا إلى أبعد منها . إن مبدأ العلّية يمكننا فقط من أن نستنتج من كل ممكنٍ علةً هي نفسها معلولٌ محسوس . وهو لا يخوّلنا أبداً أن نفترض علة أصلية ليست إلاّ علة فقط ، ولا تكون معلولاً أبداً ، وبالتالي تفلت من شروط كل تجربة ممكنة . ومبدأ العلّية لا يقتضي توقفاً في التسلسل الارتدادي للعلل . وإنه لوهم من العقل أن يشعر بالرضا حين يختم سلسلة العلل مفترضاً علّة أولى غير معلولة ،

وشرطاً أول غير مشروط ، لا يدركه الذهن .

وفي القسم الثاني (وهذا الموجود ... الكامل) مغالطة أيضاً . فإننا إذا عكسنا القضية : « كل موجود واجب الوجود هو كامل » ــ صارت بحسب قواعد الاستدلال المباشر في المنطق الصوري : « بعض الموجودات الكاملة واجبة الوجود » . لكن لا يمكن أن يكون هناك أي تمييز بين الموجودات الكاملة ، لأن كل واحدٍ منها هو الموجود التام الواقعية ens realissimum . فالقضية المعكوسة مساوية إذن للقضية الكلية : « كل موجود كامل هو واجب الوجود » ــ وهذه ليست شيئاً آخر غير البرهان الوجودي . وهكذا نجد أن موضوع كلا البرهانين هو موضوع الآخر ؛ ولما كنا ننتقل من الواحد إلى الآخر بعملية منطقية ومنتظمة محضة ، فإن صدق أو كذب الواحد يؤدي بالضروري إلى صدق أو كذب الآخر . وهكذا نجد أن البرهان الكوسمولوجي يفترض مقدماً « ذلك البرهان الوجودي البائس der verunglückte ontologische Beweis » (ط ١ : ٦٠٤ ؛ ط ٢ : ٦٣٢ ؛ ترجمة فرنسية ٤٣٢) .

« وهكذا نجد أن الطريق الثاني الذي اتبعه العقل النظري لإثبات وجود الموجود الأعلى هو ليس فقط خدّاعاً مثل الطريق الأول ، بل يزيد عليه بعيب آخر وهو أنه يقع في مغالطة تجاهل الرد أو إثبات غير المطلوب ignoratio elenchi ، لأنه يعدنا بأن يأخذ بيدنا في طريق جديد لكنه بعد انحراف قليل يعود بنا إلى نفس الطريق الذي تركناه سعياً لاتخاذ طريق آخر .

ولقد قلت فيما سبق إن هذا البرهان الكوسمولوجي يخفي حشداً من الدعاوى الديالكتيكية يستطيع النقد المتعالي أن يكشفها بسهولة وأن يقضي عليها . وسأقتصر الآن على بيانها تاركاً للقارىء الحصيف مهمة الفحص عنها بعمق وتفنيد المبادىء الوهمية فيها .

إننا نجد في هذا البرهان مثلاً :

١ ــ المبدأ المتعالي الذي يجعلنا نستنتج من الممكن علةً ، وهو مبدأ لا قيمة

له إلاّ في العالم المحسوس ، لكن ليس له أيّ معنى خارج هذا العالم ، لأن التصور العقلي الخالص لما هو ممكن لا يمكن أن ينتج أية قضية تركيبية مثل قضية العلّية ، ومبدأ هذه الأخيرة ليس له أية قيمة ولا يوجد أي معيار لاستخدامه إلا في العالم المحسوس ؛ لكنه هنا يراد منه أن يفيد في الخروج من العالم المحسوس .

٢ – المبدأ الذي يفيدنا في استنتاج علة أولى من استحالة التسلسل اللانهائي للعلل المعطاة بعضها فوق بعض في العالم المحسوس ، وهو مبدأ لا تسمح لنا مبادىء الاستعمال العقلي باستخدامه حتى في التجربة ، وبالأحرى والأولى لا نستطيع أن نمتد به إلى خارج التجربة (حيث لا يمكن إطالة هذا التسلسل) ..

٣ – الرضا النفسي الزائف الذي يستشعره العقل بالنسبة إلى تمام لهذا التسلسل وانتهائه ، وهو راجع إلى كوننا ندع جانباً كل شرط ، بدونه مع ذلك لا يمكن وجود أي تصور للضرورة ، ولما كان المرء لا يستطيع أن يفهم بعدُ شيئاً ، فإنه يعتبر ذلك تماماً لتصوره .

٤ – الخلط بين الإمكان المنطقي لتصور كل الحقيقة الواقعية مجتمعةً (دون تناقض باطن) وبين الإمكان المتعالي . والإمكان المتعالي يحتاج – كيما يحدث تركيباً من هذا النوع – إلى مبدأ لا يمكن ، بدوره ، أن ينطبق إلاّ في ميدان التجربة الممكنة ، الخ .

وتحايل البرهان الكوسمولوجي يهدف إلى تجنب البرهان على وجود واجب الوجود قبلياً بواسطة تصورات فقط ، وهو برهان يجب أن يستنبط وجودياً (أنطولوجياً) ، وهو أمر نشعر بأننا عاجزون عنه تماماً . وفي هذا السبيل نستنتج، بقدر المستطاع ،من وجود مأخوذ كأساس (لتجربة بوجه عام) شرطاً واجباً وجوباً مطلقاً لهذا الوجود . ونحن لسنا حينئذ في حاجة إلى تفسير إمكانه ، لأنه وقد ثبت أنه موجود ، فإنه من العبث التساؤل عن إمكانه . فإذا أردنا أن نحدد بطريقةٍ دقيقة هذا الموجود الواجب الوجود في جوهره ، فإننا لا نبحث

عما هو كاف لفهم وجوب وجوده بواسطة تصوره؛ ولو كان ذلك في مقدورنا ، لما كنا في حاجة إلى أي افتراض تجريبي . كلا ! نحن نبحث فقط عن الشرط السلبي — الشرط الذي لا غنى عنه Conditio sine qua non والذي بدونه لا يكون الموجود واجب الوجود بالضرورة » . (ط ١ ٦٠٩ — ٦١١ ؛ ط ٢ ٦٣٧ — ٦٣٩ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٣٥) .

وهكذا نجد أن البرهانين الأول والثاني لإثبات وجود الله يصطدمان بنفس الصعوبة ، ذلك أنهما في الواقع لا يمثلان غير طريقتين مختلفتين لإدراك مشكلة المثل الأعلى المتعالي . فنحن نريد أن نجد « إما تصوراً لضرورة مطلقة ، أو الضرورة المطلقة لتصور شيء ما » . لكن هذا الجهد فوق طاقة الإنسان ؛ بيد أن الإنسان مع ذلك لا يستسلم . « إن الضرورة المطلقة التي نحن في أمسّ الحاجة إليها حاجتنا إلى السند الأخير لكل شيء — هي هاوية العقل البشري ... فنحن لا نستطيع أن نُبْعِد عنا ولا أن نحتمل هذه الفكرة وهي أن موجوداً — نحن نتمثله على أنه أسمى الموجودات الممكنة — يقول عن نفسه : أنا منذ الأزل ؛ وخارج ذاتي لا يوجد شيء إلاّ بإرادتي ؛ لكن مِنْ أين أتيت أنا إذن ؟ » (ط ١ : ٦١٣ ؛ ط ٢ : ٦٤١ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٣٧) .

ويحل كنت هذه المشكلة بمثل ما حل به النقيضة الرابعة، أعني بالقول بأن المثل الأعلى للموجود الأعلى هو بمثابة **مبدأ منظِّم للعقل** بالنسبة إليه ننسّق أفكارنا ونقول : الأمر يجري **كما لو كانت** روابط الظواهر تستمد من علّة ضرورية ومطلقة . ومن هنا فإن فكرة الله — في نظر كنت — ما هي إلاّ « فرض » يهب كل أفكارنا وحدتها العليا . إن الموجود الذي فيه ننسّق كل أفكارنا عن الأشياء يمكننا أن نتصوره مجرد مثل أعلى محض . وعلينا من ناحية أخرى ألا نتوقف ، في البحث عن الأسباب ، عند حدّ أعلى . والخطأ لا يكون حقيقياً وجديراً بالاستهجان إلاّ إذا حققنا هذا « الفرض » كي نجعل منه موضوعاً ، وإذا حوّلنا « المبدأ المنظِّم » لأفكارنا إلى « مبدأ مكوِّن » للواقع (ط ١ : ٦١٩ — ٦٢٠ ؛ ط ٢ ، ٦٤٧ — ٦٤٨ ؛ ترجمة فرنسية ، ٤٤٠) .

ج ـ البرهان الفزيائي ـ اللاهوتي

« فإذا كانت فكرة الأشياء بوجه عام ، وفكرة **وجود بوجه عام** لا يمكنهما أن تعطيا المطلوب ، فلا تبقى غير وسيلة واحدة : هي أن نبحث ما إذا **كانت تجربة معينة** ، وبالتالي تجربة الأشياء في هذا العالم ، طبيعتها ونظامها ، تقدّم لنا برهاناً يقودنا بالتأكيد إلى الاقتناع بوجود موجود أعلى. وإن برهاناً من هذا النوع سنطلق عليه اسم البرهان **الفزيائي ـ اللاهوتي** . ولو كان هذا البرهان مستحيلاً ، فلن يكون هناك برهان كاف مستمد من العقل النظري وحده لإثبات وجود موجود مناظر لفكرتنا المتعالية » .

لكن فكرة موجود أول واجب الوجود غني بنفسه غنى مطلقاً لا يمكن أن تجد في التجربة ما يؤيدها . « إن العالم الحاضر يقدّم لنا مسرحاً واسعاً يتسم بالتنوع والنظام . والغائية ، والجمال ، سواء نظرنا إليه في امتداده الفسيح أو في قسمته اللانهائية ، حتى إننا بالمعارف التي استطاع ذهننا الضعيف تحصيلها لا يستطيع اللسان أن يعبّر عن شعورنا أمام هذه الروائع العظيمة ، وكل عدد يفقد قوة قياسه ، وأفكارنا نفسها تأسف لأنها لا تملك بعدُ حدّاً . حتى إن حكمنا على الكل ينتهي بالانحلال في دهشة خرساء لكنها بهذا أبلغ ما تكون . إننا نشاهد في كل مكان سلسلةً من المعلولات والعلل . من الغايات والوسائل ، وانتظاماً في ظهور الأشياء واختفائها ، ولما كان لا شيء قد وصل بذاته إلى ما وصل إليه ـ فإن هذه الحال تشير دائماً إلى شيء آخر بعيد ، هو بمثابة علّته ، وهذه بدورها تجعل نفس السؤال ضرورياً ، حتى إن الكل ينتهي بالسقوط في هاوية العدم ، إذا لم نسلّم بوجود موجود قائم بذاته أصلاً وبطريقة مستقلة ، خارج هذا اللامتناهي الممكن ، هو بمثابة سند لهذا **الكل** هو أصله وضمان بقائه . وهذه العلّة العليا (بالنسبة إلى كل الأشياء في العالم) : بأي مقدار من العظمة ينبغي أن نتصوّرها ؟ إننا لا نعرف العالم فيما يتعلق بمحتواه الكلي ، ونحن أقل قدرةً على تقدير عظمته ، بمقارنته بكل ما هو ممكن : ولما كنا من وجهة

نظر العِلّية في حاجة إلى موجود أخير أعلى ، فماذا يمنعنا من أن نضعه فوق كل ممكن آخر ، من حيث درجة الكمال ؟ في وسعنا أن نفعل ذلك بسهولة ، وإن كان علينا أن نجتزىء بتصور مجرّد عنه ، بأن نتصور كل الكمال الممكن مجتمعاً فيه كما في جوهر واحد أحد . وهذا التصور المؤيد لمقتضيات عقلنا في تدبير المبادىء لا يخضع في ذاته لأيّ تناقض ، بل هو مفيد من ناحية امتداد استعمال العقل وسط التجربة ، لأن مثل هذه الفكرة تقودنا إلى النظام والغائية ، دون أن تكون مضادة للتجربة صراحةً » .

وذلك هو البرهان الفزيائي اللاهوتي الذي يتخذ دعامته ونقطة ابتدائه من تجربة معينة محددة ، من العالم الذي نعرفه ونعرف ما فيه من تنوع لانهائي ، وانسجام ، وجمال .

« وهذا البرهان يستحق أن يذكر بإجلال واحترام . إنه الأقدم ، والأوضح ، والأنسب للعقل العادي . إنه يشيع الحياة في دراسة الطبيعة ، ويستمد منها وجوده ، ويمتتح منها قوى متجددة أبداً . ويقتادنا إلى غايات ومقاصد ، ما كان لملاحظتنا أن تكتشفها بنفسها ، ويوسّع معرفتنا بالطبيعة بواسطة خيط هاد لوحدة خاصة مبدؤها خارج الطبيعة . وهذه المعارف تؤثر بدورها في عِلّتها أعني في الفكرة التي تثيرها ، وتقوّي إيماننا بصانع أعلى للعالم حتى ليصبح هذا الإيمان اقتناعاً راسخاً لا يتزعزع .

وإذن فإن سلب هذا البرهان شيئاً من سلطانه من شأنه أن يحرمنا ليس فقط من سلوى ، بل هو نوع من محاولة المحال . والعقل ، وقد سما باستمرار بفضل حجج قوية متزايدة بين يديه ، وإن كانت حججاً تجريبية فقط ، فإنه لا يمكن أن ينحط بالشك النابع عن تأمل متحذلق ومجرد ، بحيث لا يُنتزع من كل حيرة سوفسطائية ، كما ينتزع من حُلْم ، وذلك بنظرة يلقيها على عجائب الطبيعة وعلى بنية العالم الرائعة ، من عظمة إلى عظمة ، حتى أسماها جميعاً ، ومن شروط إلى شروط ، حتى الصانع الأعلى غير المشروط » (ط ١ : ٦٢٢ —

٦٢٤ ؛ ط ٢ : ٦٥٠ – ٦٥٢ ؛ ترجمة فرنسية ٤٤١ – ٤٤٣) .

ولا مانع عند كنت ولا اعتراض له على ما في هذا المسلك البرهاني من فائدة ووجاهة ، بل كان بوده أن يوصي به ويشجع على الأخذ به . لكن هذا كله لا يسمح بأن يرفع هذا البرهان إلى مستوى اليقين الضروري ولا إلى اعتناقه دون سند آخر . ولهذا يقرر صراحة : « إنني أؤكد إذن أن هذا البرهان الفزيائي اللاهوتي لا يستطيع وحده أبداً أن يبرهن على وجود موجود أعلى ، وأن عليه أن يدع للبرهان الوجودي (الذي هو بمثابة مجرد مدخل له) مهمة ملأ هذا النقص وتبعاً لذلك فإن البرهان الوجودي يظل دائماً **البرهان الوحيد الممكن** (إذا أمكن – مع ذلك – وجود برهان نظري) والذي لا يستطيع أي عقل إنساني أن يتجاوزه .

واللحظات الرئيسية في هذا البرهان الفزيائي – اللاهوتي هي : –

١ – يوجد في كل مكان في العالم علامات واضحة على نظامٍ مُنَفَّذ وفقاً لخطة معيّنة ، وبحكمة عظيمة ، وفي كل ذي تنوع لا يوصف سواء من حيث محتواه ، ومن حيث عظمة اتساعه اللامحدودة .

٢ – وهذا النظام المطابق لغايات ليس محايثاً في أشياء العالم ولا ينتسب إليها إلا على نحوٍ ممكن ، أعني أن طبيعة الأشياء المختلفة ما كان يمكنها ، بكل هذه الوسائل المتضافرة ، أن تكيِّف نفسها بنفسها لغايات معيّنة ، إذا لم تكن هذه الوسائل مختارةً على نحوٍ صحيح ومتوائمة مع هذا الغرض بواسطة مبدأ عاقل رتّب الأشياء متخذاً من بعض الأفكار أساساً .

٣ – توجد إذن علة واحدة (أو كثيرة) سامية وحكيمة لا بد أنها عِلّة العالم ، ليس فقط بوصفها طبيعة قادرة على كل شيء وفاعلة على نحوٍ أعمى بواسطة **خصوبتها** ، ولكن بوصفها **عقلاً** فعّالاً بواسطة **الحرية** .

٤ – ووحدة هذه العلة تستنبط من وحدة العلاقة التبادلية بين أجزاء العالم

منظوراً إليها بوصفها قطعاً مختلفة من عمل فنّي ، ونحن نستنبطها بيقين في الأمور التي تبلغها ملاحظتنا ، وفيما وراء ذلك باحتمال ، وفقاً لكل مبادىء قياس النظير analogie » . (ط ١ : ٦٢٥ – ٦٢٦ ؛ ط ٢ : ٦٥٣ – ٦٥٤ ؛ ترجمة فرنسية ٤٤٣) .

هذا إذن هو البرهان الفزيائي اللاهوتي بعناصره الرئيسية ، وقد عرضه كنت خصوصاً وفقاً للصورة التي قدّمها ريماروس Reimarus في « أبحاثه عن الحقائق الرئيسية للدين الطبيعي » التي نشرت في سنة ١٧٥٤ ، ونالت رواجاً شعبياً كبيراً ، حتى طبع منها ست طبعات خلال القرن الثامن عشر . ويعرف هذا البرهان أيضاً باسم برهان **العِلَل الغائية** . أما التعبير الذي استعمله كنت : « البرهان الفزيائي – اللاهوتي » فقد أخذه عن درم Durham المفكر الإنجليزي (سنة ١٧١٣) .

وخلاصة هذا البرهان هي أننا نشاهد في الطبيعة إلى جانب الروابط العِلّية نظاماً واتفاقاً في مجموع الظواهر ، وفي الأحياء ، نجد تبادلاً منسجماً بين العلل . وهذا الاتفاق وذلك التبادل لا يمكن أن يفسّرا بالمادة التي منها تصنع الأشياء . لهذا يجب أن نقرّ ، إلى جانب الأشياء ، بوجود عقل منظِّم فرض بحرية على الطبيعة العمياء نظاماً . ولما كانت كل أجزاء الكون متناسقة فيما بينها مثل أجزاء العمل الفنّي ، فإنه ينتج عن هذا أن هذا العقل واحد ، وأنه يقوم في موجود بسيط ، هو المبدأ الكلي لكل نظام وكل انسجام .

والآن ، ما قيمة هذا البرهان في نظر كنت ؟

إن تشبيه الطبيعة بالعمل الفنّي الإنساني إنما يقوم على قياس نظير analogie يسهل على العقل الطبيعي أن يبين فساده . وأكثر من هذا ، فإن قياس النظير ها هنا لا يؤدي إلى النتائج المنتظرة منه ، لأن أقصى ما يؤدي إليه هو تصور الله على أنه **مهندس** العالم ، لا أنه **خالق** العالم . وسيكون شأنه شأن « النوس »

(= العقل Nous) عند أنكساغورس ، أي العقل الذي ينظم الخليط ، الذي هو أزليٌّ أبديٌّ مثله .

ثم إن معرفتنا المحدودة بالعالم لا ينبغي عليها أن ترتفع إلى أعلى من تصور قوّة منظِّمة وإن كانت كبيرة جداً فإنها مع ذلك محدودة وغير معيّنة . وعلى هذا فإننا لا نستطيع ، عن هذا الطريق ، أن نصل إلى تصور لموجود قادر على كل شيء ، عالم بكل شيء ، معيّن تمام التعيين وفقاً للفكرة التي لدى العقل عن الله . أما إذا تجاوزنا هذا الحد ، وأكّدنا أن منظِّم هذا العالم الممكن هو الموجود الحق كل الحق ens realissimum ، الموجود الكامل ، فإننا بهذا نلحق بالبرهان الكوسمولوجي القائم على أساس أن العالم ممكن . وكل ممكن يقتضي واجباً ؛ وهذا البرهان بدوره هو ، كما قلنا من قبل ، صورة مقنّعة من البرهان الوجودي (الأنطولوجي) . ومن هنا يخطىء « الفزيائيون — اللاهوتيون » حين يزدرون البرهان الوجودي وينعتونه بأنه « مثل نسيج عنكبوت نسجته عقول غامضة متحذلقة ، لأنهم هم أنفسهم أول من يقعون في حبائله . وهكذا نجد أن البرهان الفزيائي — اللاهوتي « لا يحقق غرضه فعلاً إلا بواسطة العقل المحض ؛ وإن كان قد بدأ برفض كل نَسَب به ، وأراد أن يؤسس كل شيء على أساس براهين مستمدة من التجربة » (ط ١ : ٦٢٩ ؛ ط ٢ : ٦٥٧ ؛ ترجمة فرنسية ٤٤٥) .

وهكذا نجد أن البرهان الفزيائي — اللاهوتي يقوم على أساس البرهان الكوسمولوجي ، وهذا الأخير يقوم على أساس البرهان الوجودي القائم على أساس وجود موجود واحد أول هو الموجود الأعلى . ولما كان لا يوجد غير هذه البراهين الثلاثة أمام العقل النظري ، فإن البرهان الوجودي المستخلص من تصورات محضة للعقل هو وحده البرهان الممكن « لو أمكن أبداً أن يوجد برهان على قضية تسمو سموّاً خارقاً على كل استعمال تجريبي للذهن » (ط ١ ٦٣٠ ؛ ط ٢ : ٦٥٨ ؛ ترجمة فرنسية ٤٤٦) .

– ٣ –

نتائج نقد اللاهوت العقلي

بهذا النقد المستقصي بيّن كنت أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية ، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له ، كما أنه لا يستطيع الإنتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود . وعلة ذلك أننا : إما أن نتصور الله على أنه إمتداد للظواهر ، وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومادياً ، ولن يكون الله حقاً ؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر ، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود ، ويظلّ بالنسبة إلينا مجرد مثلٍ أعـــلى .

لكن إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية ، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده : فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين : إثبات **وجود الله** عن طريق العقل النظري ؛ وإثبات **عدم وجود الله** بالعقل النظري .

وهكذا ينتهي « النقد » الكنتي إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله ، وكذلك رفض موقف الدوجماتيقيين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض .

ومع ذلك فإن هذا النقد ليس سلبياً كله ؛ ذلك أن له « فائدة سلبية مهمة : إنه مراقبة مستمرة لعقلنا ، حين يعنى بأفكار محضة ، هي من أجل هذا – لا

تسمح بأيّ مقياس آخر غير القاعدة المتعالية . فإذا استطعنا ، من وجهة نظرٍ أخرى ، ربما من وجهة النظر العملية ، أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود موجود أعلى كافٍ لكل شيء ، وهو عقل أعلى » — نقررها دون تناقض ، فسيكون أمراً بالغَ الأهمية جداً أن نحددّ هذا التصور بدقةٍ ، من جانبه المتعالي ، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كلَّ الحق ، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما ينتسب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير) ، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقريرات المضادة ، سواء كانت **ملْحدة** أو **مؤلّهة** أو **مشبِّهة** بالإنسان : وهذا أمر من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع ، ما دامت نفس البراهين التي تثبت عجز العقل الإنساني عن **تقرير** وجود مثل هذا الموجود ، تكفي أيضاً ، بالضرورة لإثبات بطلان كل **تقرير مضاد** لهذا... إن الموجود الأعلى يبقى إذن بالنسبة إلى الإستعمال النظري الخالص للعقل مجرد مثل أعلى ، لكنه **مثل أعلى لا يناله أي نقص** ، وتصورٌ يختم ويتوّج كل المعرفة الإنسانية . صحيح أن الحقيقة الموضوعية الواقعية لهذا التصور لا يمكن البرهنة عليها عن هذا الطريق ، لكن من الصحيح أيضاً أنه لا يمكن تفنيدها وإبطالها ؛ وإذا وجب وجود لاهوت أخلاقي قادر على ملء هذا النقص ، فإن اللاهوت المتعالي ، الذي لم يكن حتى الآن إلاّ إحتمالياً ، يثبت حينئذ كم هو ضروري لا غنى عنه ، وذلك بتحديد تصوره الخاص ، والقيام بالمراقبة المستمرة لعقل كثيراً ما تخدعه الحساسية ، وليس دائماً على اتفاق مع أفكاره الخاصة » (ط ١ ٦٤٠ — ٦٤١ ؛ ط ٢ ٦٦٨ — ٦٦٩ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٥١ — ٤٥٢) .

وتلك ستكون النتيجة التي سينتهي إليها « نقد العقل العملي » : إذ سيقرر أن قانون الواجب ، وهو ضروريّ مطلقاً في ميدان العمل ، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى . وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع .

– ٤ –

نتائج الديالكتيك المتعالي

وعلينا أن نتساءل الآن : ما هي النتائج التي وصل إليها كنت بعد هذا النقد الدقيق للديالكتيك المتعالي ؟ .

لقد توصل كنت إلى أن **الأفكار** الأساسية للعقل ، وهي : فكرة النفس ، وفكرة العالم ، وفكرة الله : كلها ذات أصل وحيد ومصير واحد . فالثلاث كلها تصدر عن ممارسة طبيعية لمبادىء العقل ، من شأنها أن تجعل العقل يأخذها على أنها موضوعات واقعية قابلة للمعرفة العقلية ، وذلك بفضل وهم لا مفرّ من أن يقع العقل فيه .

ولكن ما هو دورها الحقيقي ؟ إنه إعطاء الأشياء وحدة تنظيمية . « ففكرة النفس تظهر لنا على أنها الموضوع المشترك الذي ترجع إليه الظواهر الباطنة ، كما أن فكرة العالم هي فكرة مجموع الظواهر ، وفكرة الله هي فكرة مبدأ كل حقيقة ، وفكرة موجود الموجودات . لكن هذه الوحدة لا تحدد نوعاً من الوجود الموضوعي ، بل مجرد شرط قبلي لمعرفتنا . وكل شيء يحدث ، بالنسبة إلى العقل الذي يعرف ، كما لو كان هناك أنا وراء أحوال شعورنا ؛ وكما لو كانت الظواهر الجزئية أجزاءً لكلٍّ لامحدد ؛ وكما لو كان هناك الموجود المطلق ، فوق الموجودات الممكنة . وسيحدث الخطأ إذا تمسكنا **بالوهم** المتعالي وأقررنا بأن وجود الأنا ، والعالم ، والله وجود قد ثبت موضوعياً ، وإذا أعطينا للأفكار ، وفقاً للتعبير المحبوب عند كنت ، للأفكار قيمة مبادىء

مكوّنة وليس فقط مبادىء **منظِّمة** » .[1]

إن مبادىء الذهن مكوّنة constitutifs بمعنى أن موضوعات التجربة لا يمكن أن تتكون إلاّ وفقاً لها ، وهذا يهبها قيمة موضوعية . أما مبادىء العقل فتوجّه الفكر في سعيه إلى التنظيم ، وتمنعه من أن يكون راضياً أبداً . فقيمتها إذن تنظيمية ؛ بمعنى أنها لا تعيّن الموضوعات ، وإنما تفيد كقاعدة للعقل . إنها تكوّن **قواعد** .

يقول كنت : « إن كل المبادىء الذاتية التي ليست مستمدّة من طبيعة الموضوع ، بل هي مستمدة من مصلحة العقل تجاه نوع من الكمال ممكن لمعرفة هذا الموضوع ، أنا أسميها : قواعد Maximen العقل » (ط ١ ٦٦٦ ؛ ط ٢ : ٦٩٤ ؛ ترجمة فرنسية ، ص ٤٦٥) .

وينبغي الإحتراز من تحويل المبادىء المنظِّمة إلى مبادىء مكوِّنة ، أي من نسبة قيمة موضوعية إلى قواعد العقل . لكن هذه القواعد تحملنا على مواصلة السعي المستمر لتفسير الظواهر ، وذلك بمنعها إيانا من الإعتقاد أننا نستطيع أبداً بلوغ السبب النهائي لأيّ شيء كائناً ما كان .

ومهمة الأفكار هي « توجيه الذهن نحو هدف تتلاقى عنده الخطوط الموجِّهة لكل قواعده ، وهذا الهدف ، وإن لم يكن غير مجرد فكرة (بؤرة خيالية focus imaginarius) ، أي نقطة ليست تصورات الذهن صادرة عنها فعلاً وحقاً — لأنها خارج نطاق كل تجربة ممكنة — فإنها تفيد مع ذلك في تزويد هذه التصوّرات بأكبر قدْرٍ من الوحدة وأكبر قدر من السعة والأهمية » . (« نقد العقل المحض » ط ١ : ٦٤٤ ؛ ط ٢ : ٦٧٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٥٣ — ٤٥٤) .

صحيح أنه ينتج عن هذا وَهْمٌ ، ولكنه وَهْمٌ لا بد منه ، إذا كنا لا

---

(١) Théodore Ruyssen : **Kant,** pp. 140-141. Paris, 3e éd., 1929.

نريد أن نقتصر على مشاهدة الموضوعات الموجودة أمام عيوننا ، بل نرنو إلى مشاهدة ما وراءها بعيداً هناك ، أي إذا كنا ننشد أن ندفع العقل فوق كل تجربة معطاة ، وأن ندرّبه على أن يتسع بنظره إلى أبعد حدّ مستطاع .

إن ما يسعى إليه العقل هو **تنظيم** المعرفة ، أي تسلسلها وفقاً لمبدأ . « وهذه الوحدة العقلية تفترض دائماً فكرة : هي فكرة شكلٍ لكلٍّ للمعرفة ، يسبق المعرفة المعيّنة للأجزاء ، وتشتمل على الشروط الضرورية لتحدد قبليّاً لكل جزء مكانه وعلاقته مع الآخرين . فهذه الفكرة تفترض إذن وحدة كاملة للمعرفة العقلية لا تجعل فقط من هذه المعرفة مجموعاً عرضياً ، بل تؤلّف نسقاً محكماً وفقاً لقوانين ضرورية . ولا نستطيع أن نقول حقاً إن هذه الفكرة هي تصور لموضوع ، بل هي تصور للوحدة الكاملة لهذه التصوّرات ، من حيث أن هذه الوحدة تصلح قاعدة للذهن. ومثل هذه التصورات العقلية ليست منتزعة من الطبيعة ؛ بل نحن بالأحرى نستجوب الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار ونعدّ معرفتنا ناقصة طالما لم تكن مكافئة لها » (ط ١ ٦٤٥ ؛ ط ٢ ٦٧٣ ؛ ترجمة فرنسية ٤٥٤) .

والاستعمال الشرطي للعقل ، وهو يقوم على أفكار تُعَدّ بأنها بمثابة تصورات احتمالية ، ليس استعمالاً **مكوِّناً** . وموضوعه هو الوحدة التنظيمية لمعارف الذهن ، وهذه الوحدة هي محل حقيقة القواعد .

والذهن يلعب بالنسبة إلى العقل نفس الدور الذي تلعبه الحساسية بالنسبة إلى الذهن . وموضوع العقل هو تكوين الوحدة التنظيمية لكل الأفعال التجريبية الممكنة للذهن ، كما أن موضوع الذهن هو ربط متعدد الظواهر بواسطة تصورات وإخضاعه لقوانين تجريبية . وكما أن أفعال الذهن ، بدون إسكيمات الحساسية **غير محدّدة** ، فكذلك وحدة العقل ، بالنسبة إلى الشروط التي تحتها يجب على الذهن أن يربط – بطريقة منظّمة – تصوراته وإلى التجربة التي ينبغي عليه أن يفعل معها ذلك ، هي غير محددة بنفسها .

وكل المبادىء الموضوعية غير المستمدة من طبيعة الموضوع ، بل من مصلحة العقل بالنسبة إلى نوع من الكمال ممكن لمعرفة هذا الموضوع – يسميها كنت قواعد Maximen العقل .

* * *

والنتيجة لكل الديالكتيك المتعالي هي أن العقل المحض لا يهمّ في الواقع بشيء آخر غير نفسه ، ولا يمكن أن تكون له وظيفة أخرى غير هذه ، لأن الموضوعات ليست هي المعطاة له من أجل وحدة تصوّر التجربة ، بل بالعكس معارف الذهن هي المعطاة من أجل وحدة تصور الذهن ، أي تصور التسلسل في مبدأ واحد . والوحدة العقلية هي وحدة النظام ، وهذه الوحدة التنظيمية ليست لها فائدة موضوعية بالنسبة إلى العقل هي وحدة مبدأ يفيد في الامتداد بها إلى الموضوعات ، بل لها فائدة ذاتية كقاعدة Maxim تطبقها على كل معرفة تجريبية ممكنة بالموضوعات .

وأول موضوع لهذه الفكرة هو الأنا بوصفه طبيعة مفكرة ، أي بوصفه نفســـــاً .

والفكرة الثانية المنظمة للعقل النظري المحض هي تصور العالم بوجه عام .

والفكرة الثالثة للعقل المحض هي التصور العقلي لله .

وكل هذه الأفكار تنظيمية .

« وهكذا إذن كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات ، وترتفع من ثم إلى تصورات ، وتنتهي بأفكار . وعلى الرغم من أن لديها ، بالنسبة إلى هذه العناصر الثلاثة ، مصادر معرفة قبلية تبدو ، لأول نظرة ، أنها تدفع حدود كل تجربة ، فإن نقداً تامّاً لكفيل بأن يقنعنا مع ذلك بأن كل عقل ، في الاستعمال النظري ، لا يستطيع أبداً – بهذه العناصر – أن يتجاوز ميدان التجربة الممكنة ، وأن المصير الخاص بهذه الملكة العليا للمعرفة هو ألا يستخدم كل المناهج وكل

مبادىء هذه المناهج إلاّ من أجل مطاردة الطبيعة حتى أعمق أعماقها ؛ وفقاً لكل المبادىء الممكنة للوحدة ، وأهمّها مبدأ الغايات ، دون الخروج أبداً عن حدود الطبيعة ، وليس خارجها – **بالنسبة إلينا** – غير الخلاء . والحق أن الفحص النقدي لكل القضايا التي تستطيع أن توسّع معرفتنا إلى ما وراء التجربة الفعلية ، قد أقنعنا بما فيه الكفاية ، في التحليلات المتعالية ، أن هذه القضايا لا يمكن أبداً أن تقودنا إلى أكثر من التجربة الممكنة ؛ وإذا لم يأخذ المرء حِذْره ، حتى فيما يتعلق بالنظريات المجردة العامة الواضحة كل الوضوح ، وإذا لم تحملنا إغراءات خدّاعة على نبذ قوّتها ، لكان في وسعنا حقاً أن نعفي أنفسنا من أن نستجوب – بمشقة – كل الشهود الديالكتيكيين الذين يستغيث بهم العقل الدالي لتأييد دعاواه ؛ لأننا كنا نعرف مقدّماً ، وبيقين كامل ، أن كل هذه الدعاوى ، التي ربما كانت متَخَيلة بكل أمانة ، لا بد أنها بغير أدنى فائدة ، لأن الأمر يتعلق هاهنا بمعرفة لا يستطيع أي إنسان أن يحصل عليها أبداً . لكن لما كان القول ليس بذي نهاية ، طالما لا نصل إلى العلة الحقيقية للوهم ، الذي يمكن أن يدهش أكثر النفوس تعقلاً ، وأن حلّ كل معرفتنا إلى عناصرها (بوصف ذلك دراسة لطبيعتنا الباطنة) ليس في ذاته بضئيل القيمة ، بل هو واجب على الفيلسوف – فإنه لم يكن فقط من الضروري أن يفحص تفصيلاً ، حتى آخر ينابيعه الأولى ، كل هذا العمل الذي يقوم به العقل النظري ، مهما يكن بغير فائدة ، – بل وأيضاً كما أن المظهر الديالكتيكي ليس هاهنا وهمياً فقط فيما يتعلق بالحكم ، بل وأيضاً فيما يتعلق بالفائدة التي نرجوها من الحكم ، وأنه بهذا مُغْرٍ بقدر ما هو طبيعي ، وأنه سيظل هكذا في المستقبل ، فقد كان من الحكمة أن نسجل وقائع هذه القضية بكل تفاصيلها ، وأن نودعها في ملفات محفوظات العقل الإنساني ، حتى نتفادى في المستقبل أمثال هذه الأخطاء » (« نقد العقل المحض » ط ١ ٧٠٢ – ٧٠٤ ؛ ط ٢ ٧٣٠ – ٧٣٢ ؛ ترجمة فرنسية ٤٨٤ – ٤٨٥) .

القسم الرابع

النظرية المتعالية للمنهج

– ١ –

تمهيـــد

نقد العقل لا يكوّن مذهباً فلسفياً . إنما هو إعداد لمذهب يشمل العلم وما بعد الطبيعة . إنه نظرية في المعرفة . والنظرية لها تطبيق . ومن ثمّ كان على كنت أن يتم بحثه بأن يضيف قسماً عن تطبيق النتائج التي انتهى إليها في « الحساسية المتعالية » ، و « التحليلات المتعالية » و « الديالكتيك المتعالي » — يكون بمثابة « منطق عملي » فيما يتعلق باستخدام الذهن .

وقد سمّى كنت هذا البحث باسم « علم المناهج المتعالي» Transzendentale Methodenlehre ، وحدّه بقوله : « أقصد بعلم المناهج المتعالي : تحديدَ الشروط الشكلية لمذهب في العقل المحض كامل . وفي هذا السبيل سنُعنَى بالبحث في نظام العقل المحض ، وقانونه ، وهيكله المعماري Architektonik وتاريخه . وسنصنع ، من وجهة نظر متعالية ، ما تحاوله المدارس باسم « المنطق العملي » فيما يتعلق باستخدام الذهن ، ولكنها تنفّذه تنفيذاً سيئاً ، لأنه لما كان

المنطق العام ليس مقصوراً على نوع خاص من المعرفة العقلية (المعرفة المحضة ، مثلاً) ولا على موضوعات معيّنة ، فإنه لا يستطيع – دون استعارة معارفه من علوم أخرى – أن يفعل أكثر من أن يقترح عنوانات لمناهج ممكنة ، وتعبيرات فنّية تستخدم من أجل الجانب التنظيمي لكل العلوم » (« نقد العقل المحض » ط ١ ٧٠٧ – ٧٠٨ ؛ ط ٢ ٧٣٥ – ٧٣٦ ؛ ترجمة فرنسية ، ٤٨٩) .

فلننظر الآن في كل مطلب من هذه المطالب .

— ٢ —

انضباط العقل المحض

Die Disziplin der Reinen Vernunft

العقل ملكة وضع القواعد . لهذا يبدو أنه بمنجاةٍ من كل نظام وقَسْر .

والعقل في استعماله التجريبي ليس في حاجة إلى نقد ، لأن مبادئه تكون حينئذ خاضعة لامتحان التجربة باستمرار ، والتجربة هي بمثابة محكّ له . كذلك لا حاجة بنا إلى هذا النقد في الرياضيات ، حيث تصوراته يجب أن تتمثّل عينيّاً في العيان المحض ، وحيث ما هو بغير أساس واعتباطي سرعان ما تتجلى عيوبه . لكن هناك حيث يُعْوِز العيان التجريبي ، والعيان الرياضي المحض فلا يضبطان سير العقل ، أعني في الاستعمال المتعالي للعقل ، حيث يسير بواسطة تصورات فحسب ، فإنه يكون في أشدّ الحاجة إلى نظام يكبح جماح ميله إلى تجاوز الحدود الضيقة للتجربة الممكنة ، ويقيه من كل انحراف وكل خطأ .

وإذن فلا بد من تشريع خاص ، لكن سلبي ، باسم « الانضباط أو النظام » ، يضع نَسَقاً من الضوابط التي تنظّم سير العقل المحض ؛ وفقاً لطبيعته والموضوعات التي يتناولها في استعماله المحض .

لكن البحث هاهنا سيقتصر على منهج المعرفة المنبثقة عن العقل المحض ، ولن يتناول المضمون .

فلنتساءل الآن عن منهج العقل المحض .

ولا شك أن المنهج المستخدم في الرياضيات يغرينا أولاً باستعمال المنهج **الدوجماتيقي** . ذلك أننا نجد فيها خير نموذج لتوسيع نشاط العقل مستقلاً عن كل مراقبة من جانب التجربة . لكن « النقد » سرعان ما يبيّن لنا أن البرهان الرياضي لا شأن له بالنزعة الدوجماتيقية الميتافيزيقية . « فالمعرفة **الفلسفية** هي **المعرفة العقلية** بواسطة تصورات ، بينما المعرفة الرياضية هي معرفة عقليـــة بواسطة **تركيب** التصورات . لكن تركيب (بناء) تصور ، هو عرض قبليٌّ للعيان المناظِر له ، وإذن فإن **تركيب** (بناء ، تشييد) تصورٍ ما يقتضي عياناً **غير تجريبي** هو بالتالي — من حيث هو عيان — موضوعٌ مفرد Object ، لكنه مع ذلك — من حيث هو تركيب لتصور (لامتثال عام) ينبغي عليه أن يعبّر في الامتثال عن أمرٍ كلّي ينطبق على كل العيانات الممكنة المنتسبة إلى هذا التصور . وهكذا أنا أركّب مثلثاً بامتثالي لموضوع مناظر لهذا التصور : إما بالخيال فقط — وذلك في العيان المحض — ، أو تبعاً لهذا على الورق — وذلك في العيان التجريبي — ، لكن في كلتا الحالتين يتم هذا قبلياً تماماً دون استعارة النموذج من أية تجربة . والشكل المفرد الذي رسمناه هو تجريبي ، ومع ذلك يفيد في التعبير عن التصور برغم عمومه ، لأننا في هذا العيان التجريبي لا نراعي إلاّ فعل تركيب التصور وهذا يستوي لديه كثير من التعينات مثل : المقدار ، الأضلاع ، الزوايا ، ولذا نصرف النظر عن هذه الاختلافات التي لا تغيّر شيئاً في تصوّر المثلثّ .

فالمعرفة الفلسفية تعتبر الجزئي فقط في الكلي ، والمعرفة الرياضية تعتبر الكلي في الجزئي بل وفي المفرد ، ولكن ذلك بطريقة قبلية وبواسطة العقل . والمعرفة الرياضية تعمل في الكم ، بينما المعرفة الفلسفية تعمل في الكيف . وبينما صاحب الهندسة يمكنه أن يركّب مخروطاً في الفراغ ، فإن الميتافيزيقي لا يستطيع قبلياً أن يعيّن لون المخروط ، لأنه لا يستطيع أن يستخرج شيئاً من

تصور خاوٍ ، إذا لم يعطِ مادةً بواسطة التجربة . ولهذا لا يجوز للعمليات الرياضية أنْ تجد مكاناً لها في الفلسفة .

والتعريفات ، والبديهيات والبراهين الرياضية تتصف بالوضوح التام ، والبينة المباشرة . وذلك بفضل تركيب التصورات في المكان المحض . أما الفيلسوف فهو مضطر إلى البرهنة على بديهيات العيان ، وتكهنات الإدراك الحسي ، ونظائر التجربة ومصادرات الفكر التجريبي ؛ وهذه البرهنة تتم بواسطة استنباط معقد يمكننا أن نتعرف في المبادىء الفزيائية شروطاً لكل تجربة ممكنة ، لا حقائق عيانية .

وفي الفلسفة ينبغي ألا نقلّد الرياضيات بأن نبدأ بالتعريفات ، اللهم إلاّ على سبيل المحاولة . ذلك أننا في الرياضيات لا يوجد لدينا أي تصور يسبق التعريف . إذ التصور لا يعطى إلاّ بواسطة التعريف نفسه ؛ ومن هنا كان على الرياضي أن يبدأ منه . والتعريفات الرياضية لا يمكن أبداً أن تكون باطلة : لأنه لما كان التعريف هو الذي يعطي التصور ، فإن التصور لا يحتوي إلاّ ما يريده التعريف . كل ما هنالك هو أن التعريف في الرياضة يمكن أن يكون معيباً من ناحية الشكل فقط أي من ناحية الدقة في التعبير . فمثلاً تعريف محيط الدائرة بأنه خط منحن كل نقطة تقوم على مسافة متساوية من المركز — هو تعريف معيب من حيث أنه يدخل تحديد « المنحنى » في التعريف ، دون فائدة .

وفي الرياضيات بديهيات . والبديهيات هي مبادىء تركيبية قبلية يقينية مباشرةً . والتصور لا يمكن أن يتحد مع تصور آخر بطريقة تركيبية ومع ذلك تكون مباشرة ، لأنه لإمكان الخروج من تصور نحن في حاجة إلى معرفة ثالثة متوسطة بينهما . والفلسفة هي معرفة بواسطة تصورات ؛ ولهذا لا يوجد منها أي مبدأ يمكن أن يعدّ بديهية . أما الرياضيات فعلى العكس من ذلك ، تقبل وجود بديهيات ، لأنها يمكنها — بواسطة تركيب تصورات في عيان الموضوع — أن تربط ، قبلياً ومباشرةً ، محمولات هذا الموضوع : مثلاً : أن في المستوى

ثلاث نقط . لكن المبدأ التركيبي المؤسّس على تصورات فقط لا يمكن أن يكون يقينياً مباشرةً ، مثلاً هذه القضية : كل ما يحدث فله سبب – لأنه لا بد لي من الرجوع إلى شيء ثالث ، هو شرط تعيّن الزمان في التجربة ، ولا أستطيع معرفة مثل هذا المبدأ مباشرةً استناداً إلى تصورات فقط . فالمبادىء المنطقية discursifs هي إذن مختلفة تماماً عن المبادىء العيانية ، أي عن البديهيات : الأولى تقتضي دائماً استنباطاً ، أما البديهيات فهي في غنى عن ذلك .

« وينتج عن هذا كله أنه لا يخلق بطبيعة الفلسفة ، خصوصاً في ميدان العقل المحض ، أن تتخذ مظهراً دوجماتيقياً وأن تتزيّن بشارات وعلامات الرياضيات ، لأنها لا تنتسب إلى طراز الرياضيات ، وإن كانت تأمل دائماً أن تكون على علاقة أخوّة وإياها . ولكن هذا ادعاء باطل لا يفلح أبداً ، بل من شأنه أن يوجّهها في اتجاه مضاد لغرضها الذي هو الكشف عن أوهام عقل لا يعرف حدوده » (« نقد العقل المحض » ط ١ ٧٣٥ ؛ ط ٢ ٧٦٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٠٥) .

أ – انضباط العقل المحض في استعماله الجدلي

لكن النزعة الدوجماتيقية ليست إيجابية دائماً ، بل هي أحياناً سلبية ، وذلك حين تريد أن تفحم العقل فتبيّن له تناقضاته . ومن هنا ينبغي على العقل أن يهبّ للدفاع عن نفسه ، فيبرهن مثلاً أن النقائض الكونية (الكوسمولوجية) تقوم على أساس سوء فهم ، فإنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري أن يبرهن عقلياً على وجود الله ، فإنه من التحكم والتعسف أيضاً إنكار وجود الله بطريقة دوجماتيقية .

إن علينا أن نترك للعقل حريته الكاملة في البحث والنقد . يقول كنت : « لا تدع خصمك يستخدم لغة غير لغة العقل ، ولا تحاربه إلا بأسلحة العقل .

ولا تقلق بشأن القضية الجيدة (قضية المصلحة العملية) ، لأنها ليست هدفاً في نضال نظري بحت . والصراع لا يكشف إلاّ عن نوع من نقيضة العقل يجب بالضرورة أن تؤخذ في الاعتبار ويفحص عنها ، وهي تقوم على أساس طبيعة العقل . وهذا الصراع مفيد للعقل من حيث أنه يلزمه بأن يتأمل في موضوعه من وجهَي نظر ، ويصحّح حكمه بتحديده وحصره » (ط ١ ٧٤٤ – ٥ ؛ ط ٢ ٧٧٢ – ٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥١٠ – ٥١١) .

ولنعترف لكل إنسان بالحق في « أن يخضع للحكم العامّ التأملات والشكوك التي لم يستطع هو نفسه حلها ، فهذا حق أساسي للعقل الإنساني الذي لا يعترف بمحكمة أخرى غير العقل الكليّ الذي لكل « إنسانٍ » صوته فيه ؛ ولما كانت كل الاصلاحات التي تقدر عليها حالتنا تأتي من هذا العقل ، فإن مثل هذا الحق مقدس ويجب ألا يعتدى عليه » . (ط ١ ٧٥٢ – ٣ ؛ ط ٢ ٧٨٠ – ١ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥١٥) .

ولا ضرر من كل الكتب النقدية ، فإنها توسّع من مدى البحث ، حتى لو كانت كثيرة الأخطاء .

وهنا يتساءل كنت : هل نحفظ الشباب الموكول إلى التعليم الأكاديمي من الاطلاع على مثل هذه المؤلفات النقدية ، حتى ننضج ملكة الحكم لديهم ؟ ويجيب كنت بالسلب قائلاً إنه لا شيء أشد عبثاً وعقماً – بالنسبة إلى المستقبل – من فرض وصاية موقوتة على عقول الشباب وتأمينهم ضد الإغراء طوال هذه الفترة من السن على الأقل . ذلك لأنه لو أدى حب الاستطلاع أو بدْع العصر لهؤلاء الشباب إلى الإطلاع على هذه الكتب ، فإن عقائد السن الشابّة لن تستطيع الصمود أمام هذه الصدمة .

ولكن كنت يشترط لذلك أن يكون تعليم الشبيبة راسخاً فيما يتعلق بنقد العقل المحض ، حتى يتمكن من تبديد الأوهام التي تعترضه ، ويتبيّن عبث

كل جدل ، سلبياً كان أو إيجابياً ، في كل المسائل التي يفلت حلّها من هيمنة التجربة ورقابتها .

كذلك ينبغي ألا نستعمل العقل المحض استعمالاً شكّياً ، أي اتخاذ مبدأ الحياد في كل المنازعات والمجادلات . « إن تهييج العقل ضد نفسه ، وتزويده بأسلحة من كلا الطرفين ، ثم التأمل بعد ذلك بهدوء وبروح ساخرة في ذلك الصراع الحاد ، هذا أمر لا يحدث أثراً حسناً من وجهة النظر الدوجماتيقية ، بل يبدو أنه يكشف عن روح خبيثة وشريرة . فإذا تأملنا من ناحية أخرى — عمى السوفسطائيين وكبرياءهم اللذين لا يقهران ، ولا يستطيع أيّ نقد أن يخفف منهما ، فليس أمامنا من خيار غير أن نعارض دعاوى الطرف الواحد بدعاوى الطرف المضاد الذي يستند إلى نفس الحقوق ، من أجل أن يستشعر العقل — وقد أدهشته ، على الأقل ، مقاومة الخصم — بعض الشكوك حول ادعاآته ويصغي إلى النقد » (ط ١ ٧٥٦ — ٧ ؛ ط ٢ ٧٨٤ — ٥ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥١٧) .

إن الشك ينبغي ألا يكون إلا مرحلة عابرة « فيها يمكن العقل أن يفكر في الرحلة الدوجماتيقية التي أنجزها » ،لكنه لا يستطيع أن يستقرّ فيها ، إذ لا راحة ولا استقرار إلاّ في اليقين .

إن للعقل المحض ثلاث خطوات : الأولى دوجماتيقية ، وتمثل مرحلة طفولية . والثانية شكّية ، وهي تشهد بفطنة الحكم وقد حنّكته التجارب . والثالثة ، وهي لا تنتسب إلاّ إلى الحكم الناضج البالغ المستند إلى مبادىء راسخة كلية ، تقوم في أن نخضع للامتحان لا وقائع العقل ، بل العقل نفسه فيما يتعلق بقدرته على الوصول إلى معارف محضة قبلية . وهذه هي مرحلة نقد العقل ، التي تفضي ليس فقط إلى الإقرار بأن للعقل حدوداً ينبغي عليه ألا يتجاوزها ، وإنما هي تبرهن ، بواسطة مبادىء ، على الحدود المعيّنة . « وهكذا فإن الشك هو بالنسبة إلى العقل الإنساني محطة وقوف ، فيها يستطيع أن

يتأمل في الطريق الدوجماتيقي الذي قطعه وأن يرسم خطة البلد الذي يوجد فيه كيما يستطيع أن يختار فيما بعد طريقه بأمان ؛ إنها ليست مستقراً يمكن أن يستقر فيه ، لأن العقل لا يمكن أن يجد مقامه إلاّ في اليقين الكامل ، إما بمعرفة الموضوعات نفسها ، أو بمعرفة الحدود التي تحصر كل معرفتنا بالموضوعات . إن عقلنا ليس بمثابة سهل منبسط إلى غير نهاية لا تعرف حدوده إلاّ بشكل عام ؛ بل ينبغي تشبيهه بكرة يمكن ايجاد شعاعها بواسطة منحنى القوس على السطح (بواسطة طبيعة القضايا التركيبية القبلية) ومضمونه وحدوده يمكن أن تتعين يقيناً عن هذا الطريق . وخارج هذه الكرة (مجال التجربة) . ليس ثم موضوع بالنسبة إليه . بل إن المسائل المتعلقة بهذه الموضوعات المزعومة لا ترجع إلاّ إلى مبادىء ذاتية لتحديد كلّي للعلاقات التي يمكن أن تقوم . داخل حدود هذه الكرة. بين تصورات الذّهن » (ط[1] : ٧٦١ ؛ ط[2] : ٧٨٩ ؛ ترجمة فرنسية ٥١٩ ــ ٢٠) .

وكل المحاولات الدوجماتيقية للعقل هي وقائع من المفيد دائماً إخضاعها للنقد والمراقبة. ولكن هذا لا يمكن أن يقرر شيئاً فيما يتعلق بالأمل الذي عند العقل . أمل الوصول في المستقبل إلى نتائج أفضل . ذلك أن مجرّد النقد لا ينهي الخلاف الذي يدور حول حقوق العقل الإنساني .

ولربما كان هيوم ــ هكذا يقول كنت ــ أذكى الشكّاك جميعاً ، ومن غير شك هو أبرزهم جميعاً من حيث مدى التأثير الذي يمكن أن يكون لمنهج الشك فيما يتصل بإثارة الفحص الأساسي عن العقل . ولهذا يأخذ كنت في بيان قيمة شك هيوم وما عسى أن يكون قد وقع فيه من أخطاء شكّية :

١) إن كنت يأخذ على هيوم أنه لم يميز بين نوعين من الحكم : الحكم الصادر عن التجربة ، والحكم الصادر عن العقل أو الذهن بطريقة قبلية . لقد وهم هيوم حين اعتبر « مبادىء العقل القبلية » وهمية ، وعدّها مجرد عادات ناتجة عن التجربة وقوانينها ، أي اعتبرها مجرد مبادىء تجريبية وقواعد

ممكنة في ذاتها نحن نعزو إليها – خطأ – صفة الضرورة وصفة الكلية . ولكي يقرر هذا التقرير الغريب لجأ إلى مبدأ العلاقة بين العلة والمعلول . وذلك أنه لما كانت لا توجد أية قوة للذهن يمكن أن تقودنا من تصور شيء ما إلى وجود شيء آخر معطى إعطاءً كلياً ، وبالضرورة ، فإنه اعتقد أن من الممكن أن يستنتج من هذا أنه بدون التجربة لا يوجد شيء يمكن أن يزيد في تصورنا ويخوّل لنا أن نحكم حكماً يتّسع قبليّاً .

ولكن كنت يرد عليه بأنه وإن كنا لا نستطيع أبداً أن **نخرج مباشرة** من مضمون التصور المعطى لنا ، فإننا نستطيع مع ذلك أن نعرف **قبلياً** قانون ارتباط شيء ما بأشياء أخرى ، وذلك بطريقة قبلية . فهيوم استنتج – خطأ – من امكان ما نحدده **وفقاً للقانون** : إمكان **القانون** نفسه ، وخلط بين الانتقال من تصور شيء إلى التجربة الممكنة ، وبين تركيب موضوعات التجربة وهي دائماً تجريبية .

٢) لكن أخطاء هيوم الشكية تنجم أساساً من عيب يشترك معه فيه كل الدوجماتيقيين ، وهو أنه لم يتأمل بطريقة منظمة في كل التراكيب القبلية للذهن . وإلاّ لو كان فعل ذلك لوجد أن مبدأ البقاء ، مثلاً شأنه شأن مبدأ العلية ، هو مبدأ يسبق التجربة ؛ ولكان قد استطاع عن هذا الطريق أن يعين حدوداً معلومة للذهن .

ب – انضباط العقل المحض فيما يتعلق بالفروض

لكن إذا كان نقد العقل قد أفضى بنا إلى تقرير أن العقل في استعماله المحض والتأملي النظري ، لا يستطيع أن يعرف شيئاً في واقع الأمر ، أفما يجدر به إذن أن يفتح لنا مجالاً أفسح لاقتراح **الفروض** ، ما دام من المسموح لنا خلق تصورات وآراء ؟

« لكن لكيلا **يحلم** الخيال ، بل يتمكن من التخيل تحت الرقابة الدقيقة

للعقل ، ينبغي عليه دائماً أن يستند مقدماً إلى شيء يقيني تماماً ليس متخيّلاً ولا مجرد ظن ، وهذا الشيء هو **إمكان** الموضوع نفسه . هنالك يكون مسموحاً باللجوء إلى الظن فيما يتعلق بحقيقة هذا الموضوع ؛ لكن هذا الظن (أو الرأي opinion) – حتّى لا يكون بغير أساس – يجب أن يربط – بوصفه مبدأ للتفسير – بما هو معطى بالفعل ، وبالتالي يقيني ، وهنالك سيطلق عليه اسم : **فرض** .

لكن لما كنا لا نستطيع أن نكوّن لأنفسنا أقل تصور عن إمكان الارتباط الديناميكي القبلي ، ولما كانت مقولة الذهن المحض لا تفيد في العثور عليه ، بل تفيد في فهمه حين يلتقي به في التجربة – فإننا لا نستطيع أن نتخيل أصلاً ، وفقاً لهذه المقولات ، موضوعاً واحداً ذا طبيعة جديدة ، وليس من الممكن أن يكون معطى بطريقة تجريبية ، ولا اتخاذ إمكان الموضوع هذا أساساً لفرض مسموح به ؛ وإلا لكان ذلك تقديماً لأوهام عامة إلى العقل ، بدلاً من تقديم تصورات الأشياء إليه ... وبالجملة ، فإن عقلنا لا يستطيع إلاّ أن يستخدم شرائط التجربة الممكنة ، بوصفها شرائط لإمكان الأشياء ، لكنه لا يستطيع أبداً أن يخلق لنفسه هذا الإمكان ، في استقلال عن هذه الشرائط . لأن أمثال هذه التصورات ستكون غير ذات موضوع ، دون أن تحتوي مع ذلك على تناقض » (ط ١ ٧٧٠ ؛ ط ٢ ٧٩٨ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٢٤ – ٥٢٥) .

والشرط الثاني للاقرار بفرض ما هو أن يكون هذا الفرض كافياً لتعيين النتائج المعطاة تعييناً قبلياً .

واقتراح الفروض ممكن في ميدان العقل المحض إذا كان الأمر يتعلق بالدفاع ، أي في الاستعمال الجدلي ، لا الاستعمال الدوجماتيقي للعقل . ولا أقصد بالدفاع زيادة براهين ما يقرره ، بل فقط اهدار الحجج التي يدعي بها الخصم إهدار تقريرنا نحن .

« إن الفروض لا يسمح بها إذن في ميدان العقل المحض إلاّ بوصفها

أسلحة في الحرب ؛ فهي لا تفيد في تأسيس حق ، وإنما فقط في الدفاع عنه . لكن ينبغي علينا ها هنا أن نبحث في العدد في داخل نفوسنا نحن ، لأن العقل النظري ، في استعماله المتعالي ، هو في ذاته ديالكتيكي . والاعتراضات التي يمكن أن نخشاها إنما توجد في نفوسنا نحن ... فلكي تسلّح نفسك تسليحاً كاملاً ، فلا بد لك من فروض العقل المحض ؛ وعلى الرغم من أنها ليست إلا مجرد أسلحة من الرصاص (لأنها لم تقسّ بواسطة أي قانون تجريبي) ، فإنها مع ذلك دائماً قوية مثل تلك التي يمكن أن يستخدمها أي خصم ضدّنا » (ط ١ ٧٧٧ – ٨ ؛ ط ٢ ٨٠٥ – ٦ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٢٨) .

ج – انضباط العقل المحض

فيما يتعلق ببراهينه

« لبراهين القضايا المتعالية والتركيبية خاصية تتميّز بها من سائر البراهين المتعلقة بالمعرفة التركيبية القبلية . وهي أن العقل ينبغي له ألاّ يجريها على الموضوع مباشرةً ، بواسطة تصوراته ، بل عليه قبل ذلك أن يبرهن قبلياً على القيمة الموضوعية للتصورات وإمكان تركيبها . وليس في هذا مجرد قاعدة للتحفظ الضروري ؛ بل يتعلق الأمر بطبيعة البراهين نفسها وإمكانها . إذ لا يستطيع المرء أن يخرج قبلياً من تصور موضوع ما دون أن يسترشد بخيط هادٍ خاص يجده خارج هذا التصور . ففي الرياضيات العيان القبلي هو الذي يرشد تركيبي ، وكل البرهنات يمكن ردها فيها إلى العيان مباشرةً . وفي المعرفة المتعالية ، حيث يتناول الذهن تصورات فحسب ، فإن هذه القاعدة هي التجربة الممكنة . ذلك أن البرهان لا يبيّن أن التصور المعطى (مثلاً تصور ما يحدث) يقود مباشرة إلى تصوّر آخر (تصور علة) ، لأن مثل هذا الانتقال سيكون وثبة (طفرة) لا يمكن تبريرها ؛ لكنه يبيّن أن التجربة نفسها وتبعاً لذلك موضوع التجربة ، سيكون مستحيلاً بدون مثل هذا الارتباط . فعلى البرهان إذن أن

يبيّن – في نفس الوقت – إمكان الوصول تركيبيّاً وقبلياً ، إلى نوع من المعرفة بالأشياء لم يكن متضمّناً في تصوّرها » (ط [١] : ٧٨٣ ؛ ط [٢] : ٨١١ ترجمة فرنسية ص ٥٣١) .

ولهذا ينبغي اتباع قاعدتين في البراهين المتعالية :

١) الأولى ألا نحاول أي برهان متعالٍ قبل أن نسبق ذلك بالتفكير في مصدر المبادىء التي سنقيم عليها هذا البرهان ، وفي الحق الذي يسمح لنا بأن نتوقع منها نتائج حسنة في الاستنتاج .

٢) والثانية أنه بالنسبة إلى كل قضية متعالية لا يمكننا أن نجد غير برهان **واحد** . فكل قضية متعالية لا تبدأ إلاّ من تصور واحد . وتعبّر عن الشرط التركيبي لإمكان الموضوع تبعاً لهذا التصوّر ؛ ولهذا لا يمكن أن يكون هناك غير برهان واحد . لأنه خارج هذا التصور لا يوجد شيء يمكن به أن يتحدد الموضوع ؛ ولهذا فإن البرهان لا يمكن أن يحتوي على أكثر من تعيين الموضوع بوجه عام وفقاً لهذا التصور . الذي هو أيضاً وحيد .

٣) والثالثة أن براهين العقل المحض – حين يخضع للانضباط فيما يتعلق بالبراهين المتعالية – ينبغي ألا تكون غير مباشرة ، بل يجب أن تكون دائماً مباشرة . والبرهان المباشر في كل أنواع المعرفة هو ذلك الذي يضيف إلى الاقتناع بالحقيقة رؤية مصادر هذه الحقيقة ؛ أما البرهان غير المباشر apagogisch فإنه وإن أمكنه أن ينتج اليقين ، فإنه لا ينتج فهم الحقيقة من حيث تسلسل أسباب إمكانها . ولهذا فإن البراهين غير المباشرة هي بالأحرى نجدة في حالة الطوارىء أكثر منها مسلكاً يرضي أهداف العقل . على أن للبراهين غير المباشرة ميزة على المباشرة من حيث أن التناقض يحمل معه دائماً مزيداً من الوضوح في العرض أكثر مما يستطيع ذلك أفضلُ تركيب ، وأنه يقترب هكذا من الطابع العياني للبرهنة . (راجع ط ٧٨٦ – ٩٠ ؛ ط ٤ ، ٨١٤ – ٨١٨ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٣٣ – ٥٣٥) .

— ٣ —

قانون العقل المحض

« من الأمور المهينة للعقل الإنساني أنه لا يصل إلى شيء في استعماله المحض وأن يكون أيضاً في حاجة إلى انضباط لقدع انحرافاته ومنع ما ينجم عنها من أوهام . لكن هناك ، من ناحية أخرى ، شيئاً يسمو به ويعيد إلى نفسه الثقة في ذاته ، ألا وهو أن يرى أنه يستطيع ، ويجب عليه ، أن يمارس هو نفسه هذا الانضباط دون أن يقرّ بأية رقابة أخرى . أضف إلى ذلك أن الحدود الذي هو مرغم على وضعها لاستعماله النظري تحدّ في نفس الوقت من الدعاوى السوفسطائية لكل خصم ويمكن إذن أن تؤمّن من كل أنواع الهجوم كلّ ما يمكن أن يبقى بعدُ للعقل من دعاواه المغالية . ولربما كان أعظم منفعة لفلسفة العقل المحض ، بل منفعتها الوحيدة ، ليست غير منفعة سلبية ؛ ذلك لأنها ليست آلة تفيد في توسيع المعارف ، بل هي انضباط يفيد في تعيين الحدود ، وبدلاً من الكشف عن الحقيقة ، ليس لها إلا المزية الصامتة للاحتراز من الأخطاء » (ط ١ ٧٩٥ ؛ ط ٢ ٨٢٣ : ترجمة فرنسية ص ٥٣٨) .

لكن إذا كان الاستعمال النظري المحض لم يـؤدّ إلى تحصيل نتائج إيجابية ، فإن ثم استعمالاً آخر للعقل المحض هو الاستعمال العملي ، يمكن أن يؤمل منه المزيد من السعادة .

والعمل عند كنت هو كل ما هو ممكن بواسطة الحرية .

« وأنا أفهم من كلمة « قانون » Kanon مجموع المبادىء القبلية الخاصة بالاستعمال الشرعي لبعض ملكات المعرفة بوجه عام . فمثلاً المنطق العام ، في قسمه التحليلي ، هو « قانون » للذهن وللعقل بوجه عام ، لكن فقط فيما يتعلق بالشكل ، لأنه يصرف النظر عن كل مضمون . وكذلك التحليلات المتعالية كانت « قانون » **الذهن** المحض ؛ فهذا الآخر هو وحده القادر على معارف حقيقية تركيبية أوّلية . لكن حيث لا يمكن قيام أي استعمال شرعي لملكة معرفةٍ ، فلا « قانون » . وكل معرفة تركيبية **للعقل** المحض في استعماله النظري ، وفقاً للبراهين التي أعطيناها هاهنا ، مستحيلة تماماً . فليس ثمّ إذن «قانون» للاستعمال النظري للعقل (لأن هذا الاستعمال ديالكتيكي محض) ، وكل منطق متعالٍ ليس إلاّ انضباطاً، من وجهة النظر هذه .

وتبعاً لذلك ، فإن كان هناك استعمال مشروع للعقل المحض ، فيجب أن يكون هناك أيضاً — في هذه الحالة — « قانون » لهذا العقل ، وهذا «القانون» يجب ألاّ يتعلق بالاستعمال النظري ، بل **بالاستعمال العملي للعقل** » (ط ١ ٧٩٦ — ٧ ؛ ط ٢ ٨٢٤ — ٥ ؛ ترجمة فرنسية ٥٣٨ — ٩) .

الغرض النهائي من استعمال العقـــل

والعقل يسعى بطبعه إلى تجاوز نطاق التجربة لكي يلحق بآخر حدود المعرفة . فهل هذا الميل يقوم على أساس اهتمام نظري ، أو على أساس اهتمام عملي فحسب ؟

الهدف النهائي من سعي العقل يتعلق في النهاية بالموضوعات الثلاثة التالية : حرية الإرادة ، وخلود النفس ، ووجود الله . وبالنسبة إلى هذه الموضوعات الثلاثة فإن الاهتمام النظري عند العقل ضعيف جداً ، ولهذا لا يحرص على بذل مجهود مضن ومحاط بالمصاعب ،مثل المجهود المتعالي. وإنما فائدتهابالنسبة إلىالعقل العملي بالغة الأهمية . ذلك لأننا نود أن نعرف **ماذا يجب علينا أن نفعله** ، إذا

كانت الإرادة حرة ، وكانت النفس خالدة ، وكان الله موجوداً .

وكل اهتمام عقلي ، سواء منه العملي والنظري ، ينحصر في هذه الأسئلة الثلاثـــة [1] :

١ — ماذا أستطيع أن أعرف ؟ Was kann ich wissen ?

٢ — ماذا يجب عليّ أن أفعل ؟ Was soll ich tun ?

٣ — ما هو المسموح لي بأن آمله ؟ Was darf ich hoffen ?

والسؤال الأول نظري بَحْت ، وقد استقصينا كل الإجابات التي يمكن أن نجيب بها عنه .

والسؤال الثاني عمليٌّ بَحْت : إنه سؤال أخلاقي . ولهذا يندرج في بحث عن العقل العملي ، لا في بحث عن العقل النظري .

والسؤال الثالث — وتمام منطوقه هو : إذا فعلت ما يجب عليّ أن أفعله ، فما هو المسموح لي بأن آمله ؟ — هو سؤال نظري وعمليٌّ معاً ، حتى إن الموقف العملي لا يرشد إلاّ كخيطٍ هادٍ إلى السؤال النظري . وإذا ارتقى هذا الأخير ، إلى حلّ السؤال التأمليّ . ذلك أن كل أمل يتعلق بالسعادة ووضعه بالنسبة إلى الموقف العملي والقانون الأخلاقي مثل وضع المعرفة والقانون الطبيعي بالنسبة إلى المعرفة النظرية للأشياء . والأمل ينتهي في خاتمة المطاف إلى هذه النتيجة وهي أن شيئاً ما **هو** ist ، **لأن شيئاً ما يجب أن يحدث .**

« والسعادة هي إشباع كل ميولنا (سواء من ناحية الامتداد ، أعني التنوع ، ومن ناحية الشدة ، أعني الدرجة ، ومن ناحية المدة الزمنية) . وأسمي پرجماتياً pragmatisch (قاعدة الفطنة) القانون العملي الذي دافعه هو **السعادة** ، وأخلاقياً moralisch (أو قانون الأخلاق) — إن

---

(١) راجع « نقد العقل المحض » ط ١ ٨٠٥ ؛ ط ٢ ٨٣٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٤٣ .

وجد ـ القانون الذي ليس له من دافع إلاّ بيان كيف يمكن المرء أن يكون جديراً بــالسعادة die Würdigkeit, glücklich zu sein . والأول ينصحنا بما علينا أن نفعله ، إذا أردنا تحصيل السعادة ، والثاني يأمر بالطريقة التي يجب علينا أن نسير عليها كيما نكون جديرين فقط بالسعادة . الأول يقوم على أساس مبادىء تجريبية ، لأنني لا أعرف بغير التجربة ما هي الميول التي تنشد الإشباع وما هي الأسباب الطبيعية التي يمكن أن تجلب هذا الإرضاء . والثاني يصرف النظر عن الميول والوسائل الطبيعية لإشباعها ، ولا يعتبر إلاّ حرية الكائن العاقل ، بوجه عام ، والشروط الضرورية التي لا يمكن بدونها أن يكون هناك انسجام ، تبعاً لمبادىء ، بين هذه الحرية وتوزيع السعادة ؛ وتبعاً لذلك ، فإنه يمكن على الأقل أن يقوم على أساس أفكار بسيطة للعقل المحض وأن يُعْرَف قبليّاً .

وأنا أقرّ بأنه توجد حقاً وفعلاً قوانين أخلاقية محضة ، تعيّن قبلياً تماماً (دون اعتبار للدوافع التجريبية . أي للسعادة) ما يجب فعله أو عدم فعله ، أعني استعمال كائن عاقل لحريته ، وأن هذه القوانين **تأمر أمراً مطلقاً** (وليس فقط نسبياً وبشروط ، وعلى افتراض غايات أخرى عملية) وأنها تبعاً لذلك ضرورية من جميع الأوجه » (ط ١ ٨٠٦ ـ ٧ ؛ ط ٢ ٨٣٤ ـ ٥ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٤٤) .

فالعقل المحض يحتوي إذن في استعماله العملي ، لا النظري ـ مبادىء **لإمكان التجربة** ، أي مبادىء لأفعال يمكن العثور عليها في **تاريخ** الإنسان ، جرَتْ وفقاً لمبادىء أخلاقية . ولما كان يرى أن هذه الأفعال يجب أن تحدث ، فإنه يجب تبعاً لذلك أن يكون من الممكن وقوعها ، وأن يكون من الممكن قيام الوحدة المنظّمة ، أعني الوحدة الأخلاقية .

والعالم ، من حيث كونه موافقاً لكل القوانين الأخلاقية ، يسميه كنت **العالم الأخلاقي** . وهذا العالم ينظر إليه على أنه عالم معقول ، لأننا نصرف النظر

فيه عن كل شرائط (أو غايات) الأخلاق وكل ما عسى أن يعترض من عقبات . وبهذا المعنى سيكون مجرد فكرة فحسب . ولكن من الناحية العملية لا بد من وجوده .

فإذا كانت المبادىء الأخلاقية ضرورية ، بحسب العقل ، في استعماله **العملي** ، فلا بد أيضاً ـ بحسب العقل ـ أن نقرّ بأن كل شخص له الحق في أن يأمل في السعادة بالقدر الذي به كان جديراً بها بحسب سلوكه . وهكذا نجد أن نظام الأخلاق لا ينفصل عن نظام السعادة .

وليبنتس قد سمى العالم ـ من حيث لا نعتبر فيه غير الكائنات العاقلة واتفاقها ، وفقاً للقوانين الأخلاقية ، تحت سلطان الخير الأسمى ـ باسم **ملكوت اللطف** ، وميّزه بذلك من **ملكوت الطبيعة** ، حيث الكائنات خاضعة لقوانين أخلاقية ولكنها لا تتوقع من سلوكها شيئاً آخر غير ما ينتج عن السير الطبيعي لعالمنا الحِسّي . وإذن فاعتبار أنفسنا جزءاً من ملكوت اللطف هو أمر ضروريٌّ عملياً ، ملكوت اللطف حيث تنتظرنا كل سعادة ، إلاّ إذا حددنا نحن نصيبنا من السعادة بأن نجعل أنفسنا غير جديرين بها .

والقوانين العملية ، من حيث كونها أسباباً ذاتية للفعل ، أعني مبادىء ذاتية ، تسمى قواعد Maximen . وتقدير الأخلاق ، تبعاً لصفاتها ونتائجها ، يتم وفقاً **لأفكار** ، لكن مراعاة قوانين الأخلاق تتمّ وفقاً **لقواعد** .

ولا بد لسلوكنا في الحياة أن يخضع لقواعد أخلاقية . لكن هذا لا يمكن أن يحدث، إذا لم يربط العقل بالقانون الأخلاقي علة فاعلية تحدد الخاتمة المناسبة للإنسان ، سواء في هذه الحياة ، أو في حياة أخرى ، المناسبة لأسمى غاياتنا . « وبدون الله وبدون عالم محجوب حالياً عنا ، لكننا نرجوه ، فإن أفكار الأخلاق العظيمة ـ وإن أمكن أن تكون موضوعات للتصديق والاعجاب ـ فإنها لا تكون دوافع للبيّنة والتنفيذ ، لأنها لا تحقق كل الغاية المقررة بالطبع قبلياً ، بواسطة العقل نفسه ، لكل كائن عاقل ... لكن السعادة وحدها هيهات أن

تكون هي الخير الأسمى بالنسبة إلى عقلنا . إن العقل لا يأخذ بها (مهما كانت ميوله إليها قوية) إلاّ إذا كانت متفقة مع ما يجعل الإنسان جديراً بأن يكون سعيداً ، أي مع السلوك الأخلاقي الجيّد . ومن ناحية أخرى فإن الأخلاقية وحدها ، ومع صفة كون المرء جديراً بالسعادة – ليست هي الخير الأسمى ، فهيهات هيهات ! فلكي يكون الخير كاملاً ، يجب أن يكون في وسع من لم يسلك سلوكاً منافياً لكونه جديراً بالسعادة – أن يوجده ويشارك فيه » .
(ط ١ ٨١٣ ؛ ط٢ ٨٤١ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٤٧ – ٨) .

— ٤ —

الهيكل المعماري للعقل المحض

إن العلم يقيني ، لكنه لا يبلغ إلاّ الظواهر ؛ والإيمان الأخلاقي يبلغ المطلق ، لكنه خلو من القيمة الموضوعية ، لأنه ذاتي خالص .

وهذا يقودنا إلى رسم « نظام كامل للعقل المحض » ، على النحو التالي :

الفلسفة المحضة	{ نقد العقل المحض النظري }	ميتافيزيقا الطبيعة
	{ نقد العقل المحض العملي }	ميتافيزيقا الأخلاق

ذلك أن الفلسفة يمكن أن تدرس من الناحية التجريبية ، وفقاً لمعطيات التجربة ؛ أو بصرف النظر عن كل مضمون تجريبي . وفي الحالة الأخيرة يكون لدينا **الفلسفة المحضة** ، وهي وحدها الفعلية والتنظيمية حقاً .

وأياً كان الطريق الذي نسلكه ، فإن للفلسفة موضوعين : **الطبيعة** ، **والحرية** . ومن ثم تنقسم الفلسفة إلى : **فلسفة الطبيعة** ، وتدرس قوانين ما هو كائن ، والفلسفة الأخلاقية ، وتحدّد قوانين ما ينبغي أن يكون . وكل واحد من هذين القسمين يشتمل على جزئين أو لحظتين : تمهيد Propädeutik يدرس ملكة العقل فيما يتعلق بكل معرفة قبلية : وهذا هو **النقد** بالمعنى الحقيقي الدقيق ؛ ثم المعرفة الناتجة عن ممارسة العقل المحض ، وهذه هي : نظام العقل المحض ،

وهو ما يعرف عادة باسم : الميتافيزيقا . والميتافيزيقا تنقسم إلى ميتافيزيقا الاستعمال النظري ، وميتافيزيقا الاستعمال العملي للعقل المحض ، ولهذا انقسمت إلى : ميتافيزيقا الطبيعة ، وإلى ميتافيزيقا الأخلاق . والأولى تحتوي على كل المبادىء المحضة للعقل التي تتعلق بالمعرفة النظرية لكل الأشياء . والثانية تحتوي على المبادىء التي تحدد قبلياً وتجعل ضرورياً : العمل، وعدم العمل . والأخلاق هي اتباع الأعمال للقانون الذي يمكن استخلاصه قبلياً من المبادىء . ولهذا فإن ميتافيزيقا الأخلاق هي الأخلاق المحضة ، التي لا تستند إلى أي شرط تجريبي .

والميتافيزيقا – بالمعنى الدقيق المحدود – تتألف من الفلسفة المتعالية ، وفسيولوجيا العقل المحض . والأولى تعتبر غير الذهن والعقل نفسه في نظام لكل التصورات وكل المبادىء العائدة إلى موضوعات بوجه عام ، دون الإقرار بموضوعات معطاة (أنطولوجيا) . والثانية تنظر في الطبيعة أي في مجموع الموضوعات المعطاة (للحواس أو لأي نوع آخر من العيان إن شئنا) . واستعمال العقل في هذا التأمل النظري للطبيعة إما فزيائي ، أو فوق فزيائي ، وبتعبير آخر : إما محايث ، وإما عالٍ : والأوّل موضوعه الطبيعة ، من حيث أن المعرفة يمكن تطبيقها في التجربة ؛ والثاني غرضه الارتباط بين موضوعات التجربة الذي يتجاوز كل تجربة . وهذه الفسيولوجيا هي إما فسيولوجيا كل الطبيعة ، وهذه هي الكوسمولوجيا المتعالية ، أو فسيولوجيا اتحاد الطبيعة كلها مع موجود فوق الطبيعة ، وهذه هي اللاهوت المتعالي .

وهكذا نجد أن نظام الميتافيزيقا يحتوي على أربعة أجزاء رئيسية هي :

١ – الانطولوجيا ؛

٢ – علم النفس العقلي ؛

٣ – الكوسمولوجيا العقلية ؛

٤ – اللاهوت العقلي .

وفسيولوجيا العقل المحض تحتوي على قسمين :

١ – الفزياء العقلية ؛

٢ – علم النفس العقلي .

– ٥ –

تاريخ العقل المحض

ويختم كنت كتابه العظيم بإشارة إلى « تاريخ العقل المحض » – ونقول إشارة لأنه يكتفي بنظرة سريعة على مجموع الأعمال التي قام بها العقل حتى الآن .

ومنها يتبين له أن اللاهوت والأخلاق كانا الدافعين ، أو نقطتي انتهاء كل التأملات العقلية . واللاهوت بخاصة هو الذي أفضى إلى الميتافيزيقا . وطوال هذا التاريخ يمكن أن نميز الملامح التالية :

١ – بالنسبة إلى **موضوع** كل المعارف العقليّة انقسم الفلاسفة إلى حسّيين ، وإلى عقليين. وعلى رأس الفريق الأول أبيقور ، وعلى رأس الفريق الثاني أفلاطون . الفريق الأول رأى أن لا حقيقة إلاّ في الموضوعات المحسوسة وما عداها فخيال ؛ والثاني قرر ، على العكس من ذلك ، أن الحواس لا تقدم غير أوهام ، والذهن وحده هو الذي يعرف الحقيقة . ومع ذلك لم ينكر الفريق الأول حقيقة تصورات الذهن ، لكن هذه الحقيقة هي منطقية فقط في نظرهم ، بينما هي حقيقة صوفية في نظر العقليين . الفريق الأول أقر بالتصورات العقلية ، ولكنه لم يعتبر غير الموضوعات المحسوسة . والعقليون أرادوا أن يجعلوا الموضوعات الحقيقية هي المعقولات ، وأقرّوا بعيان للذهن يتمّ دون معونة أية حاسّة .

٢ – وبالنسبة إلى **أصل** المعارف العقلية المحضة كان السؤال هو : هل هي مستمدة من التجربة أو أصلها في العقل المستقل عن التجربة ؟ وأرسطو يمكن أن يعدّ زعيم التجريبيين ، وأفلاطون زعيم العقليين . ولوك سار ، في العصر الحديث ، على آثار أرسطو ، بينما سار ليبنتس على آثار أفلاطون . وكان أبيقور أكثر منطقية في مذهبه الحسّي من أرسطو ولوك ، لأن أبيقور لم يتجاوز أبداً حدود التجربة ، بينما لوك ، بعد أن استمد كل التصورات وكل المبادىء من التجربة ، توسّع في ذلك إلى حدّ أنه أكد أن من الممكن البرهنة على وجود الله وخلود النفس (وإن كان هذان خارج حدود التجربة الممكنة) بنفس اليقين الذي نبرهن به على أية نظرية رياضية .

٣ – وبالنسبة إلى المنهج ، يمكن تقسيمه إلى منهج طبيعي . ومنهج علمي . والقائل بالمنهج الطبيعي يعتقد أن المرء ينجح في حل المشاكل الميتافيزيقية الرئيسية بواسطة العقل المشترك – الذي يسميه العقل السليم – خيراً من أن يكون ذلك بواسطة التأمل النظري . وهم يتّبعون العقل المشترك وشعارهم : ما أعرف يكفيني .

أما الذين يراعون المنهج العلمي فلهم هنا الخيار بين المنهج الدوجماتيقي ، والمنهج الشكّي ، لكنهم على كلا الحالين ملزمون بالسير بطريقة منظّمة . وذكر فولف من الفريق الأول ، وديفد هيوم من الفريق الثاني – يغني عن ذكر غيرهما . « والطريق النقدي هو الوحيد الذي لا يزال مفتوحاً » (« نقد العقل المحض » ط ١ ٨٥٦ ؛ ط ٢ ٨٨٤ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٧١) .

وبهذا يختم كنت المرحلة الشاقّة الطويلة التي قطعها في نقد العقل المحض .

تم الجزء الأول

